



د. حيرش بغداد محمد

الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

الخطاب المثالي
في الفلسفة الألمانية

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية

الدكتور حيرش بغداد محمد





الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية

الدكتور حيرش بغداد محمد

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 277

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-73-8

الإيداع القانوني: 1984-2014

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلــوي: 03 76 20 661 213 +

وهــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213 +
خلــوي: 03 76 20 661 213 +
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص. ب.: 113/6058

الحمـراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

مقدمـــة

كان وما زال هاجسنا هو النهضة، التي نبحث إلى اليوم عن أسسها وشروطها، ولعل تجربة الفكر الألماني، وخاصة في جانبه المثالي تدفعنا إلى إعادة النظر في القيم الفكرية والمعرفية المؤسسة للفكر الغربي ولشروط النهضة التي كانت موضوع نقاش في الساحة الفكرية العربية، بحيث ظهر اتجاهان رئيسيان: أحدهما مرتبط بالتّصور الفرنسي الذي يدعو إلى "الثورة"، والآخر مرتبط بالتّصور الألماني الذي يدعو إلى "الإصلاح".

إن التوجه نحو الفكر الفرنسي بدلا من التوجه نحو الفكر الألماني في تأسيس مشاريع النهضة العربية الإسلامية يرجع إلى أسباب كثيرة، نفترض في البداية أن أهمها مرتبط بصفة "المثالية" التي تلحق بالفكر الألماني، والتي تجعل الباحثين يتجنبونها، معتقدين أن "أزمة النهضة العربية" تستدعي حلولا عملية برغماتية، وأن "المثالية" تبعدنا عن مثل هذه الحلول، وتبقينا في التخيلات، الأوهام والرومنسية، من غير أن نغير من الواقع شيئا. كما أن انتصار الحلفاء على النازية خلال الحرب العالمية الثانية لا يعبر عن مجرد انتصار على حزب أو جيش، ولكنه انتصار كذلك على فكر، والذي أصبح موضوعا بين أيدي المنتصرين يقرؤونه ويؤولونه بطريقتهم الخاصة، والتي تحاول إظهار أن النازية والرغبة في الهيمنة والانتصار فيها، ما هي إلا نتيجة الفلسفات الألمانية السابقة. لقد صار ولفترة طويلة من الصعب -لاحقاً- على منتجيه الحقيقيين أن يبينوا مضمونه الحقيقي أو يدافعوا على قيمه الحضارية. هذا ما يفسر في اعتقادنا توجّه كثير من المشاريع النهضوية العربية

نحو الفكر الفرنسي أو الإنجليزي أكثر من توجهها نحو الفكر الألماني أو الفكر الإيطالي أو الإسباني. ..ولعامل اللغة دور كبير في توجهاتنا الثقافية، فلم يكن لألمانيا مقدار ما كان لفرنسا أو بريطانيا أو اسبانيا والبرتغال من مستعمرات. ويمكن ملاحظة أن كل من المغرب العربي وشبه الجزيرة العربية كانا متقاسمين من طرف الاستعمال الفرنسي والبريطاني.

إن حديثنا عن المثالية الألمانية، يدفعنا إلى البحث عن الشروط الأساسية المنتجة لهذا النمط من التفكير، ما يجعلنا نفترض أن المثالية الناشئة في ألمانيا لها علاقة وطيدة مع الحركة العلمية والأدبية التي ظهرت مع بدايات عصر النهضة، كما أن لها علاقة بالدين المسيحي وبالفلسفة اليونانية. وكل ذلك ولّد لدى الألمان خاصة والأوروبيين عامة ثقة أكبر في نفسهم وفي ملكاتهم الفطرية والمكتسبة، وثقة أكثر في الفكرة وفي المفهوم كشرطين ضروريين لفهم الواقع. ومن الممكن افتراض أن صفة المثالية الملحقة بالفكر الألماني هي صفة مضافة إليه من الخارج، ولا تعبر بالتالي عن طبيعته الحقيقية، وأن إلصاقها به يخدم أهدافا إيديولوجية أكثر مما يخدم أهدافا معرفية. إن هذا التناقض يجعلنا أمام إشكالية أساسية تتمثل في معرفة مضمون الفلسفة المثالية الألمانية، ومعرفة ما إذا كانت هذه الصفة تعبر حقيقة عن مضمون الفكر، أم أنها صفة ملازمة لكل فكر أيا كان ماديا أو تجريبيا أو براغماتيا...

إن دراسة الفكر الفلسفي الألماني الحديث ليس عملا استثنائيا ولا عملا فريدا، وإنما هو متابعة لاهتمام سابق ومستمر لباحثين آخرين، فهناك رواد الجيل الأول مثل **عبد الرحمن بدوي**، الذي ألف وترجم كثيرا من الأعمال الخاصة بالأدب والفلسفة الألمانية، منها مثلا: "الأخلاق عند **كانط**" (1979)، "الأدب الألماني في نصف قرن" (1994)، "الأنساب المختارة: **جوته**" (1945)، "الديوان الشرقي" للمؤلف الغربي **جوته** (1944)، "اللصوص: **فردريش شيلر**" (1981)، "المثالية الألمانية (جزء 1) **شلنج**" (1965)، "**إمانويل كانط**" (1976)، "**توركواتو: جيته**" (1980)، "**جيتس فون برلشنجن: جوته**" (1979)، "**حياة هيجل**"

(1980)، "**شوبنهاور**" (1942)، "فلسفة الجمال والفن عند **هيجل**" (1996)، "فلسفة القانون والسياسة عند **هيجل**" (1979)، "فلسفة القانون والسياسة: **إمانويل كانط**" (1979). كما يوجد الكاتب الجزائري **أبو العيد دودو**، الذي ركز على ترجمة الأعمال الفكرية من الألمانية إلى العربية، ومن أهم دراساته هي "الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان" (1975) وقد ترجم مؤلف **هيدجر** حول "أصل العمل الفني". يوجد أيضا بالجزائر مؤسسة **جوته** Goethe institut، والتي هي مؤسسة عالمية ثقافية ممثلة للثقافة الألمانية في الخارج، حيث أنه في سنة 2005 تم إقامة مركز للحوار الألماني في جامعة وهران. في هذا السياق بدأت الجامعات الجزائرية اليوم تهتم هي الأخرى بالفكر الألماني، وإن كان الأمر محدودا بالمقارنة مع الفكر الفرنسي وقضايا الفلسفة العربية الإسلامية.

إن الاهتمام بالمثالية الألمانية ما يزال إلى اليوم قائما، كما يبدو من خلال الكم الهائل من الصفحات المخصصة لها في شبكة الأنترنيت سواء باللغة العربية أو باللغة الفرنسية. ناهيك عن مراكز البحث الموجودة في فرنسا[1]، وكذا الاهتمام الفرنكوفوني بها كما هو الحال في الجامعات الكندية، ففي مقال الباحث **جون غروندن** Jean Grondin من جامعة

---

(1) من بين المراكز الفرنسية المهتمة بالفكر الألماني الحديث هناك:
- مركز البحث حول **هيجل** والمثالية الألمانية *C.R.H.I.A* والذي يديره **جون لوي فيار بارون** *Jean-Louis Vieillard-Baron* والموجود في جامعة بواتيي.
- يوجد كذلك مركز **إريك وايل** *Le Centre Eric Weil* فبالإضافة إلى اشتغال المركز على **إريك وايل**، هناك أبحاث أخرى الفلسفة الألمانية الحديثة.
- هناك أيضا وحدات بحث كثيرة موجودة في مراكز البحث، منها وحدة البحث حول الفلسفة الألمانية للقرن 18م الموجودة في مركز الدراسات في الخطابة والفلسفة وتاريخ الأفكار C.E.R.P.H.I.
- يوجد كذلك مشروع حول الفلسفة الألمانية في مركز البحث حول حركة الأفكار والذي يديره **بينكار برينو** *Pinchard Bruno* في جامعة جون مولان بليون.
- وفي جامعة تولوز هناك برنامج واسع حول الفلسفة الألمانية تقودها مجموعة البحث **الفيختية** باللغة الفرنسية ***G.E.F.L.F Le Groupe d'Etude Fichtéennes de Langue Française.***

موريال Montréal المعنون بـ: "بدايات الفلسفة الألمانية في كندا الفرنسية، السياق والأسباب"، يبرر التأثير الذي تمارسه هذه الفلسفة في الجامعات الكندية بقوتها التنظيرية وكثرة مؤلفاتها، وطبيعة إشكالياتها المتميزة بالجذرية وبالبعد الشمولي، ما يعني أنها ليست محكومة بانشغالات محلية. إن البعد الشمولي وعمق الإشكاليات يبرران الاهتمام الذي يوليه لها الباحثون من مختلف أنحاء العالم.

إن هذه الدراسة تهدف إلى معرفة المثالية في الفلسفة الألمانية الحديثة من خلال نماذج أساسية هي: **ليبنتز Leibniz** و**كانط Kant** و**هيجل Hegel**، فمن الناحية الزمنية فإن كل من **ليبنتز** و**كانط** يندرجان بكل سهولة في نفس الفترة التاريخية، ولكن الصعوبة تطرح بالنسبة **لهيجل** الذي عاش نصف حياته في التاريخ الحديث، والنصف الآخر في التاريخ المعاصر. لا يمكن أن نحصر بحثنا حول **هيجل** في حدود سنة 1789، لأنه في الجزء الأول من حياته كان يطرح الإشكاليات بمنطق فلاسفة العصر الحديث، وفي الجزء الثاني منها بدأ في الإجابة عليها بروح ومنطق معاصرين.

ويبدو أنه يصعب أيضا التحكم في الفكر الألماني لعدة عوامل تتعلق أولا بطبيعة لغته، وشخصياته التي حاولنا الاقتراب من معرفتها، إلى الحد الذي أصبح فيه بحثنا كمغامرة مفتوحة للتصحيح الدائم، وإعادة النظر المستمرة. وما جعل البحث يستمر هو وجود دراسات هامة قام بها المفكرون الفرنسيون حول الفكر الألماني، وما يمكن قوله هو أن الفرنسيين كانوا الشعب الأكثر اتصالا وارتباطا بالألمان، فهم من الأوائل الذين بدأوا بترجمة الفلسفة الألمانية. والتاريخ يبرهن على الاحتكاك الحاصل بين الثقافتين، ويبين كيف أن كلاهما كان يحدد اختياراته الفكرية وتوجهاته الحضارية بالنظر إلى اختيارات الآخر، مما منحهما كثيرا من الأصالة والعمق، وهذا ما يبرر أن الترجمة تبقى وسيلتنا لاكتشاف الآخر، وكأن قدرنا المعرفي الذي بدأ مع بيت الحكمة يدفعنا إلى استثمارها من جديد، حتى نتجاوز الارتباط السياسي باللغات إلى الانتصار المعرفي لها.

إن الدراسة التي نحن بصددها تعتمد على المنهج التحليلي النقدي نظرا

لطبيعة الموضوع التاريخية والفكرية، مما يستدعي فك ورد موضوع بحثنا إلى عناصره الأولية، والنقد يفرض ذاته من أجل اكتشاف حقيقة الفكر الألماني الحديث، وتجاوز التصنيفات الشائعة والمتداولة لدى الباحثين. وبما أن الفكر الألماني الناشئ حديثا محكوم بدون شك بسؤال الحداثة، فإنه سيطرح جميع التساؤلات المتعلقة بالدين والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا والعلم، ومن أجل الإحاطة بهذه المطالب، فقد قسمنا بحثنا إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فتناول الفصل الأول، التشكل التاريخي للفكر الألماني الحديث، من خلال مفهوم المثالية، ومنشئها في الفكر اليوناني، وتأثير الغنوصية والمسيحية على الألمان. كما بحثنا في تاريخهم الحديث مركزين على الإصلاحات الدينية، وعلى ظهور الطباعة وأشكال تداول المعرفة .أما الفصل الثاني، فاختص بالإشكاليات الفلسفية للفكر الألماني الحديث من خلال **ليبنتز**، و**كانط**، و**هيجل**، سوءا تعلق الأمر بالجوانب الميتافيزيقية، أو المسائل الإبستمولوجية. في حين كان الفصل الثالث بمثابة التفكير في عوائق الفلسفة المثالية الألمانية، وكيفيات تجاوزها اعتمادا على قراءات **كارل ماركس K. Marx**، وكارل بوبر **K. Popper** وبرنارد بورجوا **B. Bourgeois**، وغيرهم من المفكرين المعاصرين.

الفصل الأول

التشكل التاريخي للفكر المثالي الألماني الحديث

أولاً: مفهوم المثالية وامتداداتها

1 - تمهيد:

يتميز الفكر الحديث بتوظيف العقل "كملكة تفكير منطقية وواضحة، وكملكة للتركيب بين المفاهيم والقضايا"[1]، من أجل اكتشاف القوانين والنظم العامة التي تتحكم فيها. والقول أن "العقل يتضمن مبادئ قبلية أو فطرية يفتح المجال أمام معرفة الحقائق الضرورية والأبدية، ما يجعلنا نتميز عن باقي الكائنات، ويمكننا من الحصول على العقل والعلوم، فنرتفع إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله"[2]. في حين أن التجريبيين يعتبرون أن العقل صفحة بيضاء عند الولادة، وأن المعرفة تكتسب بطريقة حسية وتجريبية. إن هذا التناقض بين الاتجاهين جعل **أندريه لالاند** يميز بين "عقل مُكَـوِّن يسمح بإدراك حقيقة الأشياء واستخراج المبادئ الكلية والضرورية، وبين عقل مُكَـوَّن عبارة عما ترسخ في العقل من القواعد الكلية"[3]. وتاريخ الفلسفة يكشف أن المبادئ القبلية قد تم توظيفها بكيفيات مختلفة وفقا لملكات الإنسان، فالحدس مثلا يأخذ أشكالا كثيرة منها:

---

(1) Lalande André- Vocabulaire technique et critique de la philosophie- PUF, 9ème édition 1962, p 877.

(2) Ibid, p 880.

(3) Ibid, p 883.

أ - الحدس الروحي:

ففي نظر **بليز باسكال**، يوجد عالم روحي يتجاوزنا يمكن بلوغه بواسطة القلب، من غير حاجة إلى بذل مجهود عقلي، فلقد تجلى الله لأشخاص لم يكونوا علماء أو فلاسفة بل كانوا من عامة الناس، فالله هو "إلــه **إبراهيم، إسحاق، ويعقوب** وليس إله العلماء والفلاسفة"(4). إن إلـه الفلاسفة خفي، أما الإله المسيحي فيتجلى في التاريخ، والمسائل الميتافيزيقية لا يمكن البرهنة عليها إلا بواسطة الوحي، وخاصة مسألة وجود الله. ولا يمانع **باسكال** في إثبات الوقائع الغيبية من خلال الشواهد التاريخية، لأن الأدلة الميتافيزيقية على وجودها غير كافية لإقناع الجاحد. ورغم ذلك فإنه لا يركز على المعجزات الحسية لأنها تتناقض مع مبادئه، فهو يفضل شهادة القلب نفسه، ويستشهد على الطابع الماوراء طبيعي للدين، من خلال العلاقة الخارقة للعادة بين اليهود والإنجيل، "فكونهم حافظوا بأمان على العهد القديم، يعتبر ذلك فوق طبيعي، فرغم أنهم مؤمنون جاحدون، إلا أنهم قاوموا كرامتهم بجدية، وضحوا من أجل ذلك. وهذا ليس له أي مثل في العالم ولا في الطبيعة"(5).

ب - الحدس العقلي:

أما فلسفة **ديكارت** العقلانية، فإنها توظف الحدس العقلي، من أجل إثبات وجود الذات المفكرة التي لها القدرة على الشك في كل شيء ما عدا الشك نفسه. إن قابلية الذات للخطأ يجعلها تقر بوجود كائن لا ينخدع ولا يخدع، لاتصافه بصفة الكمال. يقول **ديكارت** أنه: "عندما نعتقد أنه من المستحيل أن يكون الشيء مخالفا لحكمنا... نلجأ إلى يقين آخر مؤسس على مبدأ ميتافيزيقي مضمون جدا، والمتمثل في أن الله باعتباره في منتهى الخيرية ومصدر كل حقيقة، لأنه خالقنا، فمن الأكيد إذا أن القوة أو الملكة

---

(4) Bruzière Maurice et Gaston Mauger- Langue et civilisation françaises, Tome 4 (la France et ses écrivains) - Hachette, Paris 1957, p 437

(5) Lacombe. Roger -E - L'apologétique de Pascal, étude critique- PUF; 1er édition 1er trimestre 1958, p 296.

التي منحها لنا من أجل تمييز الصواب عن الخطأ، لا تخطئ بتاتا، وخاصة عندما نستعملها بطريقة جيدة، وعندما تبين لنا حتما أن شيئا ما صحيح. هكذا فإن هذا اليقين يمتد إلى كل ما هو مبرهن عليه في الرياضيات... وإلى المعرفة التي لنا حول الأجسام في العالم"(6). إن الله ليس الغاية والهدف، إنه مجرد وسيلة تسمح بتجاوز مرحلة الشك، والواقع يظل يحمل خاصيتين رياضيتين هما الامتداد والحركة (الجبر والهندسة)، فالامتداد متصل بالمكان. أما الحركة فمتصلة بالعدد أو الزمان، وهكذا نجد أنفسنا على أرضية فيزيائية ورياضية.

ج - ابستمولوجيا الحدس العقلي:

إن الحقائق الرياضية وإن كانت منفصلة عن المحسوسات، إلا أنها تلتزم بقواعد المنطق، فـ: **إرنست كسيرر** يرى بأن الرياضيات لها طابع رمزي وعقلي، فهي "ليست نظرية للأشياء ولكن نظرية للرموز"(7). والفهم الإنساني ليس بحاجة إلى الصور الحسية بقدر ما هو بحاجة إلى الرموز، والرمز ليس له وجود حسي كجزء من العالم الفيزيائي، ولكنه معنى. ولقد امتدت الرمزية إلى العلوم التجريبية المعاصرة التي أصبحت تعتمد على الفرضيات، من حيث أن "وقائع العالم تتضمن دائما عنصرا نظريا، أي رمزيا. كثيرا من الوقائع العلمية التي غيرت مسار تاريخ العلم كله، أو يمكن أغلبها، كانت وقائع فرضية، قبل أن تصبح وقائع ملاحظة"(8).

وهذا ما توصل إليه **غاستون باشلار** عند دراسته لتطور الفيزياء والرياضيات، مستنتجا أن مسار المعرفة أصبح يتم بالانتقال من العقل إلى التجربة، فأطلق على ذلك العقلانية المطبقة أو المادية العقلانية، حيث يقول أن: "المادية هي الأخرى قد دخلت في عصر العقلانية النشطة، وبدأ يظهر

(6) Descartes. - Principes - traduction Française, 9-2. Par: Charles Adam et Paul Tannery. (Paris) librairie philosophique J. Vrin, 1964, p 324.

(7) Cassirer Ernest- Essai sur l'homme - Traduit de l'anglais par: Norbert Massa, les éditions minuit (Paris) 1975, p 90

(8) Ibid, p 89.

في المذاهب العلمية كيمياء رياضية. إن العقلانية توجه التجارب حول المادة، إنها تنظم تنوعا بلا انقطاع متزايد للمواد الجديدة، صدقوني يمكننا أن نتكلم الآن عن مادية منظمة"[9]. ويقول أيضا أن: "العقلانية المطبقة تشتغل في المنطقة التي نقب فيها **فردنارد غونزت** بإتباعه لمجهود الرياضيين"[10]. إن المنهج الجديد الذي بدأت العلوم المعاصرة تتبناه أدى إلى تطورها وانفصالها عن العلوم السابقة، ما جعلها "تحمل علامة الحداثة"[11]. كما أنها أصبحت تبني مواضيعها، بحيث أن "جماليات الفكر العلمي ليست جماليات معطاة للتأمل، ولكنها تظهر على أنها معاصرة للجهد البنائي"[12]. لقد بدا أن العقلانية المطبقة والمادية التقنية لا ترغبان في الوقوع في المثالية ولا في الواقعية الساذجتين، لذلك من الضروري تجاوز الشكلية Le formalisme والموضعاتية Le conventionnalisme، لأنهما يجران العقلانية المطبقة إلى المثالية الساذجة. ومن الضروري أيضا تجاوز الوضعية والتجريبية، لأنهما يجران المادية التقنية إلى الواقعية الساذجة. ويعتبر **باشلار** أن كل من المثالية والواقعية متطرفتان ودوغمائيتان، لأن "المثالية مستعجلة، والواقعية قطعية"[13].

ويرى **كارل بوبر** في هذا الإطار أنه ليس من السليم وضع العقل والعقلانية في تناقض مع المذهب التجريبي، لأن العقلانية توظف التجربة الحسية ولا تناقضها، كما أن العقلانية هي حصيلة الجمع بين التجريبية والتعقلية L'intellectualisme التي تعتبر بأن العقل فوق التجربة. ويستشهد **بوبر** بالعلم، فباعتبار أن العالم عقلاني فهو يستخدم كل من العقل والتجربة، ومن الأجدر مناقضة العقلانية باللاعقلانية، لأن "مصطلحي العقل والعقلانية باعتبارهما مبهمين، فإنه من الضروري أن نحدد بدقة بأنهما سيستعملان

---

(9) Bachelard Gaston - Matérialisme rationnel- Quadrige, PUF, 1er édition (Quadrige) 1990, Août, p 4.

(10) Bachelard Gaston - Le rationalisme appliqué - Quadrige, PUF, 3ème édition (Quadrige) 1998, février, p 37.

(11) Bachelard, Matérialisme rationnel. Op.cit, p 207.

(12) Ibid, p 214.

(13) Ibid, p 8.

بمعنى واسع، يشمل ليس فقط النشاط العقلي، ولكن أيضا الملاحظة والتجربة. في حين أنهما يستعملان في أكثر الأحوال بمعنى ضيق يجعلهما لا يعارضان اللاعقلانية ولكن التجريبية، ويضعان الذكاء فوق الملاحظة والتجربة. وفي هذه الحالة يكون من الصواب التكلم عن التعقلية، والعقلانية التي أتكلم عنها هنا تحوي دائما التجريبية والتعقلية، نفس الشيء الذي يجعل العلم يستخدم التجربة كما يستخدم العقل"(14).

إن اللاعقلانية ترتبط بالنزعة التصوفية، فالفلسفة اليونانية كانت في أصولها ذات توجه عقلاني إلى أن اختلطت بالنزعة التصوفية في مراحلها المتأخرة، وقد احتدم الصراع بين الطرفين في العصور الوسطى من خلال التعارض الحاصل بين النزعة المدرسية والتصوفية، ما جعل العقلانية تتطور في الأقاليم الرومانية، والتصوف يتطور عند الشعوب الهمجية، ونتيجة التطور الذي عرفته العقلانية والمادية في القرنين 17 و18 قام اللاعقلانيون بهجمات مضادة من أجل الحد من هيمنة كل من العقلانية والمادية، ما أدى "اليوم إلى تغير الموضة بتفضيل اللاعقلانية التنبؤية الموجودة عند **برغسون** وغالبية الفلاسفة والمفكرين الألمان"(15).

ونتساءل عن سبب العودة إلى الفكر الألماني، وإذا كان فعلا هذا الفكر لاعقلانيا، وإذا ما كانت المثالية متسرعة وساذجة ودوغمائية كما يرى **باشلار**؟ فما هي حقيقة المثالية التي لازمت الفكر الألماني منذ نشأته إلى الآن؟

2 - مفهوم المثالية:

إن كلمة مثالي، "ستظهر للمرة الأولى في اللغة الفلسفية في نهاية القرن 18، حيث أن ليبنتز يعارض المثالي بالمادي" (16)، وقبل أن يتعود

---

(14) Popper Karl - La société ouverte et ses ennemis (Tome2, Hegel et Marx) - Traduit de l'anglais par: Jacqueline Bernard et Philippe Monod. Editions de Seuil 1979, p153.

(15) Ibid, p156.

(16) Lalande, Vocabulaire technique. Op.cit, p 436.

الباحثون على توظيف المصطلح كانوا يستعملون بدله مصطلح اللامادية كما هو الشأن بالنسبة لـ: **باركلي**. لقد أصبحت كلمة مثالي تطلق أيضا على المذهب **الأفلاطوني**، باعتباره مذهب الأفكار، وخاصة وأنه يضع الفكرة المعيارية للخير في القمة[17]. وهكذا نستنتج مبدئيا أن اللفظ حديث، ولكن التمثلات والأفكار المؤسسة له أقدم. أما من حيث الدلالة التي يحملها اللفظ، "فإننا نفهم من المثالية حاليا النزعة الفلسفية التي ترجع الوجود كله إلى الفكر"[18]. كما أنها أيضا "الموقف الذي يخضع الفكر والسلوك لمثال Un idéal، وفلسفيا هي النسق الذي يرفع الفكر فوق الحواس والتجربة. وهي التوجه الذي يرجع كل وجود إلى الفكر"[19]. إنها تعني إذا إمكانية سيطرة الفكر على الواقع، بحيث أن الإنسان يتبنى موقفا متعاليا لا يتأثر فيه بالشروط المادية للحياة.

إن صعوبة تحديد المفهوم مرتبطة بتنوع وتعدد المثاليات، فهناك المثالية الإشكالية عند **ديكارت**، الذي لا يقبل إلا بوجود الأنا كإثبات تجريبي ويقيني. هناك أيضا المثالية الدوغمائية عند **باركلي**، فالكون بالنسبة له يمثل شيئا مستحيلا. أما مثالية **كونديلاك** فهي لا تحكم على صحة أو زيف الواقع المادي، بقدر ما تعتبر أنه غير قابل لأن يفهم بواسطة الملاحظة المباشرة. نجد مقابل ذلك أن "**كانط** يقترح المثالية المتعالية التي تفسح المجال للواقعية التجريبية التي تضع الذات والموضوع على قدم المساواة"[20]. إن هذا التعدد يجعل المفهوم يرتبط بتعريفات كثيرة منها:

أولا، المثال Idée كونه "صورة الشيء التي تمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله، والجزئي الذي يذكر لإيضاح القاعدة، وإيصالها إلى فهم المتعلم"[21]. إن المثال بهذا المعنى يأخذ معنى المثل

---

(17) Ibid, p 437.

(18) Ibid, p.435.

(19) Dictionnaire Quillet de la langue française (*D* → *J*), Idéalisme- Librairie Aristide Quillet, 1975.

(20) Lalande. Vocabulaire technique. Op.cit, pp.438, 439.

(21) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، الشركة العالمية للكتاب (بيروت، لبنان) 1994م، ص335.

L'exemple الذي ينقل الذهن من الشمولية والكلية إلى الحالات الخاصة التي تساعد المتعلم على فهم المعاني الكلية كما يحصل عند إعطاء الأمثلة. ولكن معنى المثال عند الفلاسفة يأخذ بالخصوص طابعا تجريدا، كما هو الحال عند **أفلاطون** الذي ينسب إلى المثال معاني الكلية والمعقولية والأزلية والأبدية... مقابل الموجودات الحسية القابلة للفساد. كما أن المثل أو المثال عنده هو مبدأ للمعرفة ومبدأ للوجود، فلا يمكن معرفة الجزئيات إلا بمعانيها وجواهرها، ولا يمكن للموجودات أن توجد بدون أن تكون قد استقت قوامها من الأصل الأول.

ثانيا، المثالي l'idéal الذي يطلق على صورة الشيء الكاملة والتامة، كما فعل **أفلاطون** في وصف الأرض النقية، "فـهذه الأرض تشبه أرضنا ولكن على الكمال والتمام، فألوانها أبهى من ألواننا وأكثر تنوعا، ومنتجاتها من أشجار وزهور، وكذلك جبالها وأحجارها الكريمة، أحسن وأكمل مما لدينا. وهي مزينة بالذهب والفضة بكميات وفيرة وأحجام هائلة وفي كل مكان [...]"[22]. في هذا الوصف نلمس بعدا يوثوبيا، ورغبة في الوصول إلى الكمال. إن المثالي هو ما لا يتضمن النقص، وما ليس مختلطا بالشر. ترتبط المثالية وفق ذلك بمفهوم العمل المثالي كعمل يدرس الموضوع من جميع جوانبه من غير تقصير، مستعملا كل الوسائل وكل المناهج التي تسمح بالوصول إلى نتائج موضوعية أو دقيقة. قد يرتبط المثالي بالروحي في حالة الرغبة في معارضة الأهداف النفعية مع الأهداف غير النفعية، "وربما سمي بالروحي لما يقتضيه من سعة النظر، والإحاطة، ومنه قولنا: الحياة المثالية، وهي نقيض الحياة الضيقة أو الحياة النفعية "[23]. إن الشخص المثالي إذا هو الشخص الذي يحيا حياة عفيفة وفاضلة، لا يخضع لمطالب النفس الشهوانية.

يقدم لنا صاحب "المعجم الفلسفي" معنا آخر للمثالي، من خلال

---

(22) أفلاطون، فيدون (في خلود الروح)، ترجمة وتقديم دكتور عزت قرني، دار قباء (القاهرة)، ط3 2001م، ص103.

(23) صليبا، المعجم الفلسفي. المرجع السابق، ص336.

المعارضة بين الحسي وغير الحسي، فيكون كل ما هو ناتج عن العقل أو الفكر من تصورات، وتخيلات، ومعاني مثاليا، في مقابل الحقيقي أو الواقعي. والفيلسوف المثالي هو الذي يقيم مذهبه على أساس إعطاء الأولوية للفكر على الوجود الحقيقي. المثالية ستكون في أحد معانيها مرتبطة بالتحديد المفاهيمي السابق، "فيطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل الوجود إلى الفكر بأوسع معانيه. وهي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية Réalisme ontologique التي تقرر أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر"[24].

ثالثا، المثل الأعلى Idéal, Standard والمقصود به ما يرضي العقل والعاطفة إرضاء كاملا، "ومعنى ذلك أن المثل الأعلى يدل على الصورة الكاملة التي لا تتحقق تحققا نهائيا، فهو حد غائي نتجه إليه من غير أن نبلغه، ووجوده ليس شبيها بوجود الموضوع الخارجي الثابت، وإنما هو شبيه بوجود النزوع اللامتعين"[25]. بمعنى أن الإنسان يبحث عن هدف سام وكامل، ولكن من غير أن يتمكن من أن يحدده بدقة، فكلما بلغ مرتبة كان يأمل بلوغها، كلما توجه إلى البحث عن شيء آخر سواها .وفق هذه المعطيات الأولية يمكننا تلخيص المعاني المتعددة للمثالية فيما يلي :

- تجريد الواقع من كل المظاهر، واعتبار أن الظواهر ما هي إلا تجليات الفكر.

- اعتبار أن الفكر هو الحقيقة الوحيدة الأكيدة، أما ما عداه فيدخل في نطاق الظن.

- تمثيل العالم بكائن مفكر، واعتبار أن الكائنات تنحدر من مبدأ روحاني قد يكون الفكر أو الوعي أو المفهوم...

- إثبات الوجود الحقيقي لعالم مفاهيمي (واقعية المعقول).

---

(24) المرجع نفسه، ص337.

(25) المرجع نفسه، ص340.

- اعتبار أن كل واقع حسي يصبح بلا معنى، وإرجاع جوهر الكائن إلى الفكر أو إلى الوعي.

وفي المقابل، يمكن النظر إلى المثالية نظرة عامة، من حيث أنها ملازمة لكل فلسفة، ما جعل الباحث **جون لارجو** يشير إلى أن "**شوبنهور** كتب بأن على الفيلسوف الحقيقي أن يكون مثاليا. وحسب **برنارد بورجوا** فإن المثالية هي جوهر الفلسفة، وأن كل فلسفة هي مثالية، كنتيجة للمصادرة المثالية المتمثلة في أنه لا توجد معرفة إلا بالأفكار"[26]. وفق ذلك فإن المثالية ترتبط بكل الاتجاهات الفلسفية حتى تلك التي تطلق على نفسها مادية أو براغماتية أو تجريبية، فما بالك اليوثوبيا والميتافيزيقا والتصوف والنزعة الروحية.

أما يخص مفهوم المثالية الألمانية، فهو اسم عام أعطي لجملة من الأنساق الفلسفية المطورة في ألمانيا في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19، ومن أهم ممثليها: "**يوهان غوتليب فيخته، شلنج وهيجل** والتي توصف أنسقتهم بالمثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية، والمثالية المطلقة"[27]، ولكن يمكن أن يكون هذا المفهوم مجرد لصق لبطاقة، فهو قابل للنقاش بسبب وجود اختلافات كثيرة بين الفلاسفة الألمان أنفسهم، تجعل من الصعب وضعهم في خانة واحدة.

لقد وجد في التراث الألماني ما يدل على الاستخدام الأول للمصطلح، فالشهادة الأولى حول المثالية الألمانية تتعلق بنص يطلق عيه بأقدم برنامج للمثالية الألمانية "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"، وإن كان تاريخ كتابته غير دقيق، أي حوالي1797. وقد تم التساؤل عن من يكون مؤلفه، واليوم يتم ترجيح أن يكون **هيجل** هو مؤلف الكتاب. ويبقى إذا هذا الوصف متنازع عليه، من غير أن يحدد بدقه تاريخ ظهوره أو صاحبه الفعلي. إن المثالية الألمانية تحصر في الفلسفات التي

---

(26) Largeault Jean - Idéalisme - Encyclopaedia universalis (corpus 11), France 1996, p.889.

(27) Lalande. Vocabulaire technique. Op.cit, p.439.

أرادت أن تتجاوز الفلسفة **الكانطية**، أي الفلسفات التي أرادت التأكيد على إمكانية وجود ميتافيزيقا نظرية وخاصة مع **هيجل**. مع العلم أن هذه الفلسفات استعارت من **كانط** كثيرا من مبادئه، كالمبدأ المتمثل في أن الذاتية هي ركيزة كل فلسفة، فكل من **فيخته وهيجل** طورا هذه الفكرة من خلال مفهوم الأنا عند الأول والفكر أو الروح عند الثاني.

إن صعوبة تحديد الرواد الأوائل للمثالية الألمانية انعكس على الدراسات المعاصرة، فمركز البحث في المثالية الألمانية الذي يديره الباحث **فيار برون**، يركز فقط على **هيجل**، أما الباحث **برنارد بورجوا** وهو من المختصين البارزين في الفكر الألماني، فيفرد كتابا خاصا بالمثالية الألمانية ويتطرق فيه لكل من **كانط وفيخته وهيجل وشلنج** كأعلام بارزين لهذه النزعة. إن بحثنا سيتبنى مفهوما عاما للمثالية، بحيث يمكن حتى لـ: **ليبنتز** الذي سبق هؤلاء بكثير أن يكون واحدا من المثاليين الألمان الذين أرادوا تجاوز التعارض الموجود بين الميتافيزيقا والتجريبية.

وإن صعوبة تحديد مفهوم المثالية مرده إلى تداخلها مع مفاهيم أخرى وخاصة مع مفهوم الميتافيزيقا، ومفهوم اليوتوبيا، فما هي حقيقة هذا التداخل؟

3 - المثالية والميتافيزيقا:

للميتافيزيقا وللمثالية نفس المعنى تقريبا، حيث "يبدو أن المنطلق الدلالي للمعاني الحديثة لهذه الكلمة (الميتافيزيقا) هو تصور علم مثالي معقد يمكنه أن يرتدي السمات التالية: إنه عمل العقل، لا عمل الوحي ولا الاختبار. إنه اكتشاف القواعد الأساسية للفكر، ومن ثم تشكيل مجمل مبادئ كل العلوم الأخرى، من فيزيائية وأخلاقية. إنه تزويد بأساس اليقين الذي نعترف به لهذه العلوم. إنه معرفة الواقع كما هو، لا معرفة المظاهر"[28]. إن

---

(28) لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية: المجلد الثاني ($H \leftarrow Q$) ترجمة خليل أحمد خليل. تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات. منشورات عويدات (بيروت، باريس) ط2، 2001، ص797.

الفلسفة **الأفلاطونية** والفلسفة **الكانطية** مثلا تعطيان مشروعية للبحث الميتافيزيقي، من حيث أنه علم يدرس شروط وحدود المعرفة، ومن جهة أخرى فهما يتضمنان أخلاقا مثالية تطالب الإنسان بالتجرد من النوازع الطبيعية. وتلتقي المثالية مع الميتافيزيقا في التركيز على العقل بدل التجربة أو الوحي، كما أن كلاهما يهتم بالبحث في القواعد العامة والكلية للفكر، والتي على أساسها تقوم كل العلوم، ومن تم إدعاء أن الفكر هو الذي يتحكم في الواقع. وكلاهما يتجاوز المظاهر السطحية للأشياء، وهما يلازمان كل العلوم التي تبحث عن اليقين والإطلاقية والاكتمال. ومن أجل تعميق هذا الفهم من الضروري التطرق لكيفية نشأة هذا المفهوم في الحضارة اليونانية.

إن الميتافيزيقا أو الميتافيزياء اسم ارتبط بقسم من أعمال **أرسطو**، المكملة لمؤلفاته الرئيسية حول الطبيعة والتي جمعها **أندرونيقوس الرودسي** Andronicos de Rhodes في القرن الأول ق م، وهنا يكمن الفرق كله بين ما فوق الطبيعة Au-delà إشارة إلى ما هو غير محسوس ومطلق، وما بعد الطبيعة إشارة إلى ما يتلو Après ويلحق أعمالا سابقة. ويقول الباحث **روجيه بايو** أن "المسؤول اللاإرادي عن هذا الاختراع هو **أندرونيقوس الرودسي**، فعندما كان يرتب مختلف الأبحاث الصغيرة لـ: **أرسطو**، ولم يعرف أين يضعها، أطلق عليها اسم ميتافيزيقا، أي ما يأتي بعد الفيزياء"[(29)]. ويعتبر **هيدجر** كذلك أن مصطلح الميتافيزيقا لا يدل عند النظرة الأولية على أي مضمون، فلاحقا فقط تم تأويله على أنه مجموعة الكتابات التي تبعا للموضوع المقصود، تعالج ما يوجد ما وراء الموجود أو ما فوقه، في حين أن الكتابات المخصصة للطبيعة تعالج "ما هو في متناول الإنسان"[(30)].

إن هذه الفكرة موجودة أيضا عند الباحث **بوفراس**، الذي يرى أن

---

(29) Bouveresse Renée - La métaphysique - éclipses, 1999, p130.

(30) Heidegger Martin - Concepts fondamentaux de la philosophie antique - Traduit de l'allemand par: Alain Boutot, éditions Gallimard. 2003 pour la traduction française, p 226.

الفلسفة اليونانية عموما لم تكن تفصل في عهد **أرسطو** ولا قبله بين الطبيعة (العلم) وما فوق الطبيعة. ولكن هذا الفصل تم تكريسه في العصر الحديث، ومن ثمة فإن جامعي أعماله لم يميزوا فيها بين هذين النمطين من التفكير، ولكنهم عندما انتهوا من جمع أعمال معينة تدور حول الطبيعة، أدركوا بعدها أن هناك أعمالا إضافية أخرى مازالت متبقية، فجمعوها وأسموها بعد Méta الطبيعة، من غير أن يكون لديهم أي قصد للفصل بين الطبيعة وما يعلو عليها. ويقول **بوفراس** كذلك أن: "اللفظ الإغريقي ميتا Méta يقصد به في معناه الأول ما بعد Après [...] أي المبحث الذي يلحق الفيزياء [...] - فإنه قبل **أرسطو** وفي زمن **أفلاطون**- لم يوجد أي تمييز دقيق بين الميتافيزيقا والعلم. ويكتب **أرسطو** أنه يتصور الفيلسوف أولا كممتلك للمعرفة الشاملة في حدود الممكن"(31)، لأن ما كان يهم اليونانيين هو المعارف الشاملة والموسوعية من غير تحديد مسبق لطبيعتها. ولكن المؤلف (**بوفراس**) استدرك عندما تكلم عن **الأفلاطونية** مبينا أنه قد حصل تمييز واضح عند **الأفلاطونيين** بين المعرفة العلمية، ومعرفة تتجاوز المعرفة العلمية (عالم المثل) بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تستحق أن يولي لها الفيلسوف اهتماما. ويبرهن هذا أن هناك تأويلا ثانيا لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهله، من حيث أن "**الأفلاطونية** تبرهن على ضرورة معرفة فوق المعرفة العلمية، انطلاقا من نقد المنهج الاستنتاجي الخاص بالرياضيات، التي نسميها علما بالعادة"(32). ولقد رهن **أفلاطون** الفلسفة بالموت، لأنه الوسيلة التي تمكن الإنسان من التخلص من أعباء الجسد التي تعيقه عن التفكير في موضوع آخر خارج عن نطاق المحسوس. ويتعلق الأمر لا بالموت النهائي، ولكن بإماتة الشهوات الحسية كنوع من الزهد أو التصوف الذي يترك للإنسان متسعا من الوقت الكافي لإعمال الفكر.

ويرى الباحث **جون فرار**، أن **أرسطو** قد ميز بين مستويات كثيرة من الوجود، مما يستلزم علوما كثيرة يتناسب كل منها مع كل مستوى،

---

(31) Bouveresse. La métaphysique. Op.cit, p 6.

(32) Ibid, p.7.

فالمواضيع الفيزيائية وما شابهها تناسبها العلوم الأولى، والجواهر المفارقة والمنفصلة عن الواقع أي الغيبيات هي من اختصاص الثيولوجيا أو الفلسفة الأولى، والبديهيات (مبادئ العقل الأولية، الهوية، عدم التناقض...) تدخل في إطار القوانين الأنطولوجية للكائن، أما موضوع الميتافيزيقا فهو مزدوج. يقول **جون فرار** أن: "هناك موضوع مزدوج لعلم الميتافيزيقا: أولا الوجود المدروس كوجود، ثم الجواهر المنفصلة. أما الألوهية فهي السبب الأقصى للموجودات، ووجودها لا يبرهن عليه إلا من خلال هذه الأخيرة"[33]. إن الميتافيزيقا هي في نفس الوقت علم البديهيات الأولى لكل البراهين، وهي علم الوجود بما هو موجود أو علم الأسباب القصوى، وهي علم الماهيات، وسترتبط أخيرا بعلم اللاهوت.

لقد كانت لـ: **أرسطو** نظرة شاملة للميتافيزيقا، ويؤكد **بول ريكور** على ذلك حيث أن "**أرسطو** يسجل بأن الوجود يقال بأشكال متعددة"[34]. وهناك الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوجود الضروري والوجود العرضي والوجود الحقيقي والوجود المزيف. ما يؤكد على التعدد الذي تحمله وحدة الوجود أو ماهيته، وعنه يصير "علم الفيلسوف هو علم الوجود بما هو موجود، مأخوذا في شموليته، وليس جزءا من أجزائه، ولكن الوجود يفهم بكيفيات كثيرة، وليس بكيفية واحدة"[35]. إننا هنا أمام إشكالية الوحدة والتعدد التي يمكن أن يطرحها أي موجود، فكلمة صحي Sain مثلا لها علاقة مع وضعيات وجودية كثيرة، من غير أن يفقدها ذلك وحدتها. ويتساءل **هيدجر**: "ما هو المعنى الدقيق للوجود، وبأي كيفية يفيد معنى؟ إن معناه ليس تنافرا، بدون أي علاقة مع الشيء الواحد، ولكنه متعلق بوحدة وبنوع من الطبيعة الواحدة"[36]. إن الشيء الواحد رغم كونه واحدا وله ماهيته

---

(33) Ibid, p.44.

(34) Ricœur Paul- Ontologie, Encyclopaedia Universalis, Corpus 16 (Nation-Orchidales) Paris, 1996, p.904.

(35) Aristote -La métaphysique- Tome 2, J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin (Paris) 1966, p.P588.

(36) Heidegger. Concepts fondamentaux. Op.cit, pp.169, 170.

الخاصة، إلا أنه يتعلق بكثرة أخرى يتداخل معها بشكل أو بآخر.

ويرى **ريكور** أن الباحثين الذين جاؤوا بعد **أرسطو**، كانوا يهدفون من وراء جمعهم لنصوصه، إلى توضيح أن ما ورد في هذا الكتاب يتبع ويلحق ما تم جمعه في كتاب الطبيعة، بالإضافة إلى أن مضمون كتاب الميتافيزيقا يختلف عن مضمون الكتاب السابق، لأن مواضيعه تدور حول الإشكاليات التي تتجاوز الطبيعة. ولا يمكن أن نرى في فلسفة **أرسطو** تجاوزا لفلسفة وتجديدا، إلا إذا أدرك بوضوح أن الفلسفة السابقة قد أعطت المشروعية للأفكار، ومن أجل تجاوزها ركز على الوجود الحسي. إذا ليس من المعقول أن نقبل بالتفسير الذي يكرس اللاإرادي والعفوي لظهور هذا المفهوم المهم في تاريخ الحضارة، والذي سيبقى يحكم كل تاريخ الفلسفة إلى الآن، بحيث أنه ليس هناك فلسفة يمكنها أن يسهم في إثراء فهمنا بأنفسنا وبغيرنا وبالعالم من غير أن تجيب عن سؤال الميتافيزيقا، أو يكون لها موقف منها.

وسيتم تداول مصطلح والميتافيزيقا في العصر الوسيط من حيث أنها العلم الذي يبحث في العلل القصوى، والمسائل الإلهية وكذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل. إن **توما الإكويني** يرى بأنها العلم الذي يكشف عما هو فوق طبيعي، مكيفا بالتالي المفهوم مع العقيدة المسيحية التي تجعل الله الغاية القصوى على قمة الموجودات المفارقة للطبيعة وتليه النفس، ثم الملائكة. ومن هنا وقع الالتباس بين اللاهوت وبين الميتافيزيقا، والتي تأخذ معنى الإسكتولوجيا. يقول الباحث **أوليفي بلوخ** أنه: "من الوجهة الأنطولوجية فإن التضامن الموجود في **الأغسطية والتوماوية** يربط الميتافيزيقا والثيولوجيا. وهذا التضامن جدد بدل أن يقطع أو يتم تجاوزه بواسطة الثورة **الديكارتية** التي ساهمت في جعل المادية أكثر تطرفا في صورة الإلحاد الرافض للخلق"[37]. لقد حاول **ديكارت** تجديد الرابطة الموجودة بين الأنطولوجيا والثيولوجيا، عندما أسس كما هو معروف اليقين العلمي من خلال الضرورة المختبرة بواسطة الشخص الموضوع في امتحان الشك، والمضمون بواسطة الصدق

---

(37) Bloch Olivier - Sur l'histoire des matérialismes - Revue La pensée, n°344, p.22.

الإلهي. ولقد أطلق على الميتافيزيقا مصطلح الفلسفة الأولى، وميزة الميتافيزيقي أنه غير مادي من جهة، ومن جهة أخرى غير صوري محض كالهندسة مثلا، ومقابل الفلسفة الأولى هناك العلوم العملية كالطب والميكانيكا والأخلاق، وهو يشبه العلوم بالشجرة التي تكون الميتافيزيقا جذورها.

ولقد تطور المفهوم في العصر الحديث وتعددت معانيه، ففي "الاستعمال الحديث تباين معنى كلمة ميتافيزيقا بحسب التشديد فيها، دالا إما على فكرة بعض الكائنات أو على نظام ما للواقع كموضوع خاص للميتافيزيقا، وإما على فكرة نمط خاص للمعرفة"[(38)]. فتعني الميتافيزيقا معرفة نظام خاص من الحقائق لا تقع تحت الحواس مما يطبع على البحث بعدا نظريا. وسيلحق مفهومها تغير عميق مع **كانط** حيث سيعطيها معنا مزدوجا يناقض أحدهما الآخر، فالمعنى الأول كلاسيكي والذي يعني جملة المعارف التي تستفاد من العقل وحده دون الاستعانة بمعطيات التجربة، أما المعنى الثاني فيقربها من الواقع العلمي ويمنحها مصداقية تبعدها عن الصورية. إنها ليست خاصة بدراسة الكائن أو الوجود من حيث هو كائن أو وجود، ولكنها دراسة المعرفة من حيث شروطها وحدودها، فهي معرفة تدرس المعرفة، وقد أطلق عليها الميتافيزيقا النقدية. ويقول **لالاند** أن "الميتافيزيقا عند **كانط** ليست صورية مثل المنطق، لكنها مادية من حيث انطباقها على أغراض محددة، تسمح بصياغة قبلية لشروط وجودها الظاهري"[(39)].

ويرى **هوسرل** أن فلسفة **ديكارت** قد اعتبرت ميتافيزيقية، في حين كان يمكن توظيفها لتدعيم الأسس العلمية الحديثة. "إن العلوم الوضعية لم تبال بالتأملات التي كان لا بد عليها أن تمدهم بأساس عقلاني مطلق"[(40)]. لقد

---

(38) لالاند، موسوعة لالاند. المرجع السابق، ص790.

(39) المرجع نفسه، ص793.

(40) Husserl. E - Méditations cartésiennes - traduit de l'allemand par: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. (Paris) J. Vrin. Nouvelle édition 1992, p 21.

توجه ديكارت إلى ما هو مثالي أو ما هو في منتهى الدقة والكمال في العلم أي إلى الهندسة وإلى الفيزياء الرياضية، فقد كان له "مسبقا هدف علمي مثالي والمتمثل في الهندسة، أو بأكثر دقة الفيزياء الرياضية"[41]، ما يعني أن فلسفته تبحث عن الكمال الإطلاقية في العلم. وديكارت قريب من الظواهرية، لأن الشك في العالم يعني وضعه بين قوسين، من أجل العودة إلى الذات الخالصة أو بالأحرى إلى ذات الفيلسوف، كما أنه من خلال "التأملات" أراد أن يتخلص من كل الأحكام السابقة مؤسسا الواقعية المتعالية، لأن المعرفة تتكون بالانتقال من الأنا المتعالي إلى العالم الحسي. ولكن العائق يكمن عنده في أنه لم يبق في إطار الفلسفة المتعالية الحقيقية، بل عاد من التعالي إلى الواقع الحسي ونسى الأصل والمعنى.

إن العلوم الوضعية بدون الفينومينولوجيا المتعالية تبقى في مستوى السذاجة، لأنها تنشئ بناءات نظرية من غير أن يكون لها القدرة على تحديد ما هو قصدي فيها. ودور الفينومينولوجيا هو إظهار تلك القصدية غير المحددة، من حيث أنه "لا يوجد إلا شكل واحد من امتلاك الوعي بالذات يكون جذريا، إنه المرتبط بالفينومينولوجيا، وجذريته غير منفصلة عن شموليته [...] وهو امتلاك الوعي بالذات على شكل الاختصار المتعالي"[42]. ولقد أصبحت العلوم الوضعية علوم الكائن الذي تاه في العالم، ومن أجل تدارك الوضع لا بد أولا من فقدان العالم، من أجل أن نجده لاحقا من خلال امتلاك الوعي الشمولي بذواتنا.

وإن البناء المتعالي للعالم يسمح بالتوضيح الجذري للمعنى وللأصل (القبلي الذي يرتكز على ذاته ويبرر ذاته بذاته)، ومن المفاهيم الأساسية التي يشير إليها هوسرل، والتي تحتاج مثل هذا التوضيح هي العالم، والطبيعة، والمكان، والزمان، والكائن الحيواني، والإنسان، والروح، بحيث يكون العلم ساذجا إذا لم يعمل على توضيح معناها وأصلها. كما يطلق مصطلح العلم الكلي على القبلي الذي يكون أساسا للعلوم التجريبية الأصيلة

---

(41) Ibid, p.26.

(42) Husserl, Méditations cartésiennes. Op.cit, p.246.

وللفلسفة الشمولية الحقيقية. وتبقى الظواهرية مرتكزة على الميتافيزيقا بصفة عامة، أي على الأصل والمعنى والتعالي والقبلي، ولكنها لا تقبل الميتافيزيقا الساذجة، لأن الأساس لا يكمن في بداهة الأنا كما هو الحال عند **ديكارت**، ولكنه مرتبط بالوعي الكامل والشمولي بالذات والأنا.

إن العلاقة بين الميتافيزيقا والنزعة المثالية ليست بالضرورة علاقة تكاملية، لأن تبني موقفا حول الحياة وحول العلاقات الاجتماعية قد لا يقوم على تصورات ميتافيزيقية، فالفلسفة **الماركسية** مثلا تقوم على أسس مادية باعتبارها تؤمن بأن الشروط الإنتاجية (البنية التحتية) هي التي تتحكم في علاقات الإنتاج (البنية الفوقية)، وبالإضافة إلى ذلك ترى بأن الاعتقادات الدينية مجرد وهم.

إن **الماركسية** تقوم على الديالكتيك، أما الميتافيزيقا فتتعارض مع مفهوم الديالكتيك والجدل، لأنها تختص بدراسة ماهية الأشياء مقابل صيرورتها ونظامها التاريخي. لكن مثالية **الماركسية** تكمن في أن العلاقات الاجتماعية (اللاطبقية، زوال الدولة) الناتجة في نهاية المطاف عن الصيرورة التاريخية، هي مجرد تصورات مثالية لما يمكن أن يكون عليه مجتمع كامل ومتكامل. وبالتالي فهي لا تعبر عن الواقع، بقدر ما تعبر عن أفكار نموذجية موجودة لدى منظري هذا الاتجاه.

4 - المثالية والمشاريع اليوتوبية:

إن اليوتوبيا في نظر الباحث **سارج أورمو**، تفهم من خلال الجغرافيا، حيث "يمكن اعتبارها كجغرافيا، لأنها من جهة تخلق مكانا، ومن جهة أخرى فإن هذا المكان هو النموذج المناقض للمكان الموجود"(43). إن الواقع التاريخي يدل على أن إعمار أمريكا في بداياته أنتج كثيرا من الأساطير والروايات والأماكن العجيبة، وقد رافق هذا خلق تجمعات سكانية حضرية مثالية. يقول **أورمو** أنه: "مع تقليص البرغواي وضع اليسوعيون أحد

(43) Péquignot Bruno, Utopies et science sociales-L'harmattan, 1998, p.128.

أعجب وأدوم شبكة من المدن المثالية، وهي في جزء منها مستلهمة من ذاكرة الأنكا، كما أن البرازيل شيدت كلية في عام 1960 عاصمة جديدة في وسط خال"[44]. ويذكر الباحث بالعلاقة التي يجب أن توجد بين المدينة واحتياجات الناس، لألا تصبح المدينة منفصلة كلية عن الواقع اليومي للإنسان، لأن المدينة العظيمة الناتجة عن تصورات مثالية أو يوثوبية (هنا صاحب المقال يستخدم اليوثوبيا والمثالية بنفس المعنى) ستنتج في النهاية شيئا هينا، بسيطا لا يتماشى مع عظمتها، وهنا يوظف **أورمو** قول **جون روبير بيت** الذي يتضمن تشبيها رائعا، "فعجيب مصير المدن المثالية المبنية بواسطة رجل واحد، ومن أجل رجل واحد، والتي تصبح أشباحا بموت هذا الأخير [...] إن الجبل يلد دائما فأرة عندما لا تولد المدينة من احتياج ثلاثي روحي، اجتماعي، واقتصادي، بل تولد من أحلام البنائين اليوثوبيين"[45]. وتتبين بالتالي العلاقة الوطيدة بين اليوتوبيا والمثالية، بحيث أن الشخص الموجه بأحلام يوثوبية ينتج نماذج مثالية عندما تتاح له الفرصة وتتوفر له الإمكانيات.

لقد أنتجت النزعة المثالية اليوتوبيا، التي اعتبرت في فلسفة الأنوار وسيلة وأداة لمقاومة وضع مفروض وغير مختار من خلال إتاحة المجال للممكن، فعندما نجد **روسو** يتكلم عن العودة إلى الطبيعة، فإنه لا يقصد بذلك الإنسان الطبيعي بمفهومه الفيزيائي، ولكن الإنسان كمفهوم رمزي لا يحيل إلى واقع معاش قد مضى، فتأمله "جعله يتخيل إنسانا بدائيا متوحشا منعزلا، حيث ليس له بالضرورة أية علاقة مع الواقع. ولا يوجد أي عالم اليوم يشك في أن الإنسان البدائي عاش في جماعات، فهذا الإنسان المتوحش تجريد للإنسان الاجتماعي، والذي نزع عنه **روسو** من خلال نشاط تخيلي كل ما ينسبه المجتمع للكائن البشري"[46]. ومن ثمة أصبحت

---

(44) Péquignot, Utopies et science sociales. Op.cit, p.129.

(45) Ibid, p131.

(46) Rousseau -discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes- introduction, commentaires et notes explicatives par J.L. lecercle. Éditions Sociales, Paris, p 40.

اليوتوبيا عند فلاسفة الأنوار نمطا أدبيا، يقوم على إثبات نفسه من خلال مقاومة النظام القائم الاجتماعي منه أو السياسي.

وفي هذا السياق التنويري نجد أن **كوندورسيه** كذلك من المفكرين الفرنسيين الذين تضمنت فلسفتهم إحالة إلى اليوتوبيا، فقد حاول أن يقدم لوحة شاملة حول المراحل العشر الأساسية التي مرت بها البشرية، كما حاول أن يستشرف المستقبل. ولقد توجه بفكره إلى الأطلنطس من أجل أن يرسم المعالم الأساسية لما ستكون عليه أوروبا، "فالأطلنطس **الكوندورسي** يحدد لأوروبا مهمة فلسفية وليس نموذجا ثقافيا. والأطلنطس **الكوندورسي** هو في مقدمة أوروبا التاريخية كموقف متعالي للانفتاح على الحقيقة، وعلى العقل، وحب الإنسانية"[(47)]. وفي هذا النص غير المكتمل حول الأطلنطس يستعيد **كوندورسيه** المنهج **الأفلاطوني**، لأن هناك توافق بين "الجمهورية" وبين الأسطورة المتعلقة بالمدينة التي عرفت تقدما حضاريا غير عادي، ثم اختفت لأسباب لم تحدد بدقة إلى الآن. وفي هذه الحالة تتلاقى الأسطورة مع اليوتوبيا ومع الشاعرية التي تساهم في خلق الأمل، وخلق الأفكار الشجاعة التي يحتاجها الناس فهي "تستدرك كل تراجع إيديولوجي وعبادة الأفكار، فالإيديولوجيا فكرة نست مآلها الأخلاقي"[(48)]. ويصر **كوندورسيه** على ضرورة قراءة أعمال **توماس مور** و**فرانسيس باكون** الذي كتب هو الآخر عن الأطلنطس.

وإن نقد **ماركس**، و**إنجلز** لليوثوبيا هو نقد للمثالية، وذلك انطلاقا من التمييز الذي أحدثاه بين الاشتراكية العلمية والاشتراكية اليوثوبية. إن الاشتراكية التي كانا يطمحان إليها ليست نتاج خيال، ولكن نتاج واقع يتمثل في صراع الطبقات. ومن أجل البرهنة أن اليوتوبيا والمثالية ليستا إلا شيئا واحدا في نظرهما، فإنه "يجب أيضا التأكيد بأن نقد **ماركس** لليوثوبيين يندرج في نقد المثالية واللاواقعية اليوثوبية انطلاقا من النموذج الفكري

---

(47) Dragonnet François et Charles Coutel - Lumières de l'Europe: Voltaire, Condorcet, Diderot.- Eclipses (Paris) 1997, p.46.

(48) Ibid, p.59.

السبينوزي. وهكذا فإن **إنجلز** يبين في الاشتراكية اليوثوبية والاشتراكية العلمية أن إدخال التصور المادي (أو كما يقول **ماركس** العلمي) إلى التاريخ يربك، بل يقلب المنظور ويفرض تجاوز الأشكال المثالية (وباللزوم اليوثوبية) للاشتراكية. والنتيجة أن الاشتراكية لا تظهر بتاتا الآن كاكتشاف فجائي أو عرضي لفكر هذا أو ذاك العبقري، ولكن كنتاج ضروري لصراع الطبقات المنتجة بواسطة التاريخ"[49]. وإن النموذج **السبينوزي** الذي يعتمد عليه **ماركس** يتمحور حول العلم والمعرفة كأساسين للتحرر، فبواسطة المعرفة يتم التحكم في حركة التاريخ، وبالتالي تحقيق المشاريع اليوثوبية.

إن خطأ اليوثوبيين لا يكمن في الأهداف والغايات بل في الوسائل، فأفكار **مور** وتصوره لمكان خيالي تحصل فيه ثورة تجرد كبار المالكين العقارين من ثروتهم، التي تصبح واحدة عند الجميع، والعمل يصبح متاحا للكل بمعدل ست ساعات في اليوم وفق نظام التناوب. هذه الأفكار ليست بعيدة عن الطموح الاشتراكي، فالأهداف هنا واحدة، ولكن الوسائل مختلفة، لأن **مور** لم يرتق بفكره إلى الوسائل العملية التي يمكنها أن تحقق مشروعه، فرغم أن "فكرة المعرفة المحررة للإنسان موجودة مسبقا عند **ميكبفال** وعند **سبينوزا**، إلا أن **ماركس** يقول بأن الحرية لا تولد من النفي التخيلي Idéelle والنظري الخيالي للضرورة، ولكن من المعرفة وبالتالي من التحكم فيها [...] وإن الطابع **السبينوزي** الرئيسي لـ: **ماركس** يتمثل في بناء عالم أحسن انطلاقا من معرفة الواقع"[50]. كما أن نقده لليوثوبيا وللمثالية يندرج ضمن النقد الموجه للمحاولات الرامية لاستبدال وتعويض دراسة الاقتصاد بدراسة الأخلاق. إن التغيرات الاقتصادية هي وحدها المؤثرة على سلوك الناس، والتي يجب بالتالي دراستها بطريقة علمية، أما الأخلاق فهي مجرد انعكاس للبنية التحتية. أما الاعتقاد بأن البنية الفوقية تتحكم في الصيرورة التاريخية، فيعني إعطاء الأسبقية للفكر على الواقع، وهذا طرح مثالي غير مقبول لدى الماديين.

---

(49) Péquignot, Utopies et science sociales. Op.cit, p.278.

(50) Péquignot, Utopies et science sociales. Op.cit, pp.288, 281.

وتظل اليوتوبيا ملازمة للمثاليات الاجتماعية، فقد ورد في "المعجم الفلسفي"، أنه قد "أطلق هذا الاصطلاح (المثالية الاجتماعية) أولا على ما تصوره (بركلي) من معاني الإصلاح والتقدم الاجتماعي، وعلى الأعمال الإنسانية والتهذيبية التي وقف لها نشاطه... ثم أطلقه **أوجين فورنير** في كتاب له بعنوان **المثالية الاجتماعية**، على المذهب الذي يقرر أولا أن للتطور الاجتماعي منطقا خاصا به، ويقرر ثانيا أن ازدياد شعور الإنسانية بذاتها يجعلها قادرة على نسج مصيرها بيديها، وعلى استبدال ما يشتمل عليه العالم الحاضر من أحوال اقتصادية آلية ولا أخلاقية بأحوال يسيطر عليها العقل، وتسودها الحرية"[51]. هذا الموقف يحمل نظرة متفائلة عن مستقبل البشرية، على أساس أن العقل هو الذي سيصبح موجها للحياة، وليست الغرائز أو الاندفاعات الحيوانية، ويذكرنا هذا بالأطروحة اليونانية التي تقول بأن اللوغوس يحكم العالم.

ورغم الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى اليوتوبيا، فإنها اليوم أخذت معاني جديدة، فقد كتب **هربرت ماركوز** كتابه "نهاية اليوثوبيا" ليبرهن فيه على فكرة جوهرية مفادها أنه لا توجد مشاريع لا تتحقق، فكل مشروع يمكن أن يتحقق. ولقد ربط الناس عادة عدم إمكانية التحقق بعدم اكتمال الشروط الضرورية أو عدم توفرها، إلا أن "اليوثوبيا مفهوم تاريخي، إنها تخص مشاريع التغيير الاجتماعي، التي تؤخذ على أنها مستحيلة، ولكن لأي الأسباب هي مستحيلة؟ فعندما نتكلم عن اليوتوبيا نفهم عموما استحالة تحقيق مشروع مجتمع جديد، لأن الشروط الموضوعية والذاتية لوضعية اجتماعية تعارض تغيرها، فنقول إذا أن الوضعية ليست ناضجة"[52]. ويعطي **ماركوز** مثالا آخر عن المشاريع التي تتعارض تماما مع البيولوجيا أو الفيزياء، حيث يخص بالذكر ما ساد في المجتمعات القديمة من رغبة في تحصيل الوجود الأبدي، عن طريق البحث عن نبتة الخلود أو إكسير الحياة.

---

(51) صليبا، المعجم الفلسفي. المرجع السابق، ص339، 340.

(52) Marcuse Herbert - La fin de l'utopie - imprimé en Hollande/ Pays Bas, Delachaux Nestlé/ combats/ Seuil, 1967, p 08.

إن هذه الأفكار يوثوبية، ولكنها ليست مستحيلة تماما، حيث "يمكن أن نعتبر مشروع التغيير الاجتماعي غير قابل للتحقق، عندما يتناقض مع بعض من القوانين العلمية أو القوانين البيولوجية أو الفيزيائية... مثل الفكرة جد القديمة لشباب أبدي [...] فقط هكذا مشروع يكون يوتوبيا بالمعنى الدقيق، أي خارج التاريخ Extra-historique، وإن كان لهذا حدوده التاريخية"[53] .

يتبين إذا أنه رغم كل الانتقادات التي توجهها الفلسفة الغربية للامعقول ولليوتوبيا وللفلسفات المثالية وللميتافيزيقا، فإن ذلك ليس بهدف إقصائها، ولكن من أجل جعلها أكثر توافقا مع روح كل عصر. وإن البحث في مفهوم المثالية يجعنا نعود إلى دراسة منشئها الفلسفي، للتعرف على معناها أكثر، ولتحديد علاقتها مع المفاهيم الأخرى.

ثانياً: المثالية في الفكر اليوناني

1 - العقل والوجود:

لقد ساد الاعتقاد قبل السفسطائيين بأن الحقائق والأخلاق مستقلتين عن الإنسان، من غير إقامة الدليل على ذلك، ولكن مجيء السفسطائيين سمح بإخضاع القواعد القديمة لنقد العقل، وقد تلخصت انتقاداتهم في المسائل الآتية:

- لا يوجد شيء.
- حتى وإن وجد شيء فإنه لا يمكن معرفته.
- حتى وإن وجد شيء، وأمكن معرفته، فإن معرفة هذا الموجود لا يمكنها أن تكون موضوعا يعبر عنه أو يعرض.

إن هذا النقد المتوجه نحو أساسيات الحياة (الوجود والمعرفة واللغة)، هو الذي سمح للتفكير بأن يصبح حيويا، لا تحده حدود، لأن الذات هي

(53) Ibid, p.09.

التي أصبحت تمنح الواقع قيمة كتعبير أولي عن فلسفة مثالية. ويقول **هيدجر** أن: "التأمل **السفسطائي** يتزحزح من الاهتمام بالعالم إلى تأويل الموجود-هنا Dasein من حيث إمكانيات معرفته وتصرفه، أخلاقيا وسياسيا. والتقرير حول الحقيقة والزيف، العدالة والظلم مرتبط بالاعتقاد الذاتي. وفي الحقيقة فإن هذا التأويل يستعمل دائما المصادر السابقة لفلسفة الطبيعة والخاصة بـ: **هرقليطس وبالإيليين**"(54)، فالتغير الدائم الذي توصل إليه **هرقليطس** من ملاحظاته العميقة للطبيعة، يعبر هو الآخر على أن المعرفة التي نكونها حول العالم الآن غير صائبة بالنظر إلى ما سيصير إليه العالم بعدها، وبالتالي فلا أمل للإنسان بمعرفة أي شيء.

وإن الموقف النظري الذي تبناه **السفسطائيون** حول المعرفة لم يمنعهم من الانخراط في الحياة العملية واليومية، حيث أنهم اهتموا بتكوين النشء ومارسوا الأعمال اليدوية، وكانوا يأخذون أجرا لقاء التعليم الممنوح للناس. ما جعل الفلاسفة الآخرون يحتقرونهم، ولا يعترفون بإسهاماتهم الإيجابية، فهم في "نظر الفلاسفة يظهرون بمظهر التجار من أجل الكسب، وما الحكمة لديهم إلا مظهرا مخادعا... فلقد كانوا يمارسون الصيد. إن النقد الفلسفي **الأفلاطوني** سيجعل المساهمة الإيجابية للسفسطائيين في المؤخرة [...] لأنهم يختلفون بطبيعة التزامهم عن البحث العلمي. إنهم ليسوا جديين، إنهم لا يبحثون إلا عن ربح تقدير الناس"(55). بهذا المعنى هم غير مثاليين لكونهم محكومون بأطماع مادية ونفعية، ولا يطلبون المعرفة من أجل المعرفة.

وفي مقابل السفسطائيين نجد أن **سقراط** استبدل التصديق الساذج بالعلم والمعرفة، والفكر يمر في نظره بمرحلة الاعتقاد، ثم الشك، وأخيرا العودة إلى الاعتقاد على أساس من الإدراك العقلي. ويرى **هيدجر** أن منهج **سقراط** لم يأت بنتائج علمية جديدة، "وعلى الرغم من ذلك فقد حقق ثورة علمية، بحيث أنه بواسطة **سقراط** سيصبح لكل من **أفلاطون وأرسطو** وجود ممكن [...] إنه لا يهدف إلى إعطاء معرفة محددة، ولا أن يضع مبادئ

---

(54) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.97.

(55) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, pp.99, 311.

أخلاقية معينة (نسق أخلاقي). إن تأمله لا يتوجه نحو مضامين محددة، ولكن يهدف فقط إلى وضع الفرد قبالة فهمه لذاته. فهو من سمح بولادة غريزة المعرفة من جديد [...] والمنهج لا يهدف إلا إلى تحرير هذه الماهية الموجودة مسبقا في كل واحد. من أجل كل هذا فإنه وصف مهنته كفن للتوليد"[56]. لقد ساهم في تحويل وجهة الفكر اليوناني من الطبيعة إلى البحث عن شروط المعرفة بصفة عامة، بالتركيز على كون الماهية كامنة في ذات كل واحد منا.

ومن أجل أن يستكمل **أفلاطون** البناء النظري المتعلق بإدراك الماهيات، كان عليه أن يحرق القصائد والقصص حين اتصل بأستاذه **سقراط** في سن العشرين، ما يبين تناقض المسلك العقلي الصارم مع الممارسة الشعرية القائمة على الخيال والعواطف، وقد أضفى **أفلاطون** مزيدا من الصرامة على نسقه الفلسفي حين تخلى على طريقة أستاذه المتمثلة في محاورة الناس والتجول بينهم، وذلك بتأسيسه للأكاديمية كمؤسسة علمية تخضع الدراسة فيها لضوابط وشروط.

ولا تخلو فلسفة **أفلاطون** رغم الصرامة العقلانية من مثالية، فهو في نظرية المعرفة يؤسس لعالم المثل، وفي السياسة ينتهي إلى الفيلسوف الحاكم. كما أنه كان يشرح أفكاره عن طريق الاستعارات والأساطير والقصص كأسطورة أصحاب الكهف، فقد "خلق كثيرا من الأساطير، من أجل أن يخفي تحت المظاهر المحافظة على الأقل حركته الثورية ضد العديد من النظريات الرسمية، كان يضحك ويدين ما كان يحكم عليه بأنه اختراع **هوميري** لا أخلاقي"[57]. وذلك لأنه لم يكن ليستطيع أن يثور على التقاليد السائدة بطريقة مباشرة وباستخدام لغة العقل وحدها، بل لجأ إلى الحيلة التي مكنته من عرض أفكاره الجديدة بأسلوب أسطوري في ظاهره، ولكن باطنه يجعل المتمعن فيه يكتسب العقلانية البديلة للاعقلانية الأساطير، وبذلك

(56) Ibid, pp106, 268, 269.

(57) Grimal Pierre -Dictionnaire de mythologie grecque et romaine - Préface de Charles Picard. PUF, 1re édition 1951, 14ème édition juillet 1999, p.08.

يمكن التوصل إلى أنه كان يتبع منهج التدرج والحيطة، مستفيدا من مأساة معلمه.

وباعتبار أن نظرية معرفته تتجه نحو أفق مثالي، فهي بحاجة إلى الأسطورة والخيال والشاعرية من غير أن يشكل ذلك أي خطر على الفلسفة، وهذا ما جعل الباحث **فون دار لاو** يقول مفسرا هذه الازدواجية أن: "**أفلاطون** يرتفع إلى رؤية الجمال الغيبي، ولكن الحركة نحو هذه الرؤية ليست لا مسلكا متروكا مفتوحا ولا ضرورة دياليكتيكية، إنها معركة وصراع. والمكان المحض لفلسفته يوجد بين السماء والأرض، ولغته الأكثر خصوصية ليست لا الديالكتيك ولا التساؤل النقدي **لسقراط**، إنها الأسطورة"[58]. ويقصد الباحث بالمسلك المفتوح، المسلك الذي يربط المعرفة العلمية أو الحقيقة بتدخل قوة غيبية كالآلهة مثلا، تحدد ما سيؤول إليه العالم بطريقة قبلية، فارضة عليه بذلك ماهية ثابتة. أما المنهج الديالكتيكي فيركز على الصيرورة والحركة وبالتالي على التشكل التاريخي للمفهوم، على خلاف الثبات الذي تتميز به الماهيات الميتافيزيقية المتشكلة دفعة واحدة. إنه اختار الوسط الذهبي للاستفادة من العقل (الحركة)، ومن الأسطورة (الثبات).

ولقد كان **أفلاطون** منذ شبابه متأثرا بمذهب **هرقليطس** المتمحور حول كون أن كل شيء يجري، ما جعله يدرك بأن التجربة الحسية لا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة، فاندفع إلى تعميق السؤال **السقراطي** منتقلا من ماهية الوجود الجزئي إلى ماهية الوجود الكلي. ويقول **هيدجر** لقد: "كانت فلسفة **أفلاطون** توصف بنظرية الأفكار [...] ليس هذا إلا مظهرا، والجديد أن التيارات الفلسفية القديمة قد فهمت بطريقة جذرية. إن سؤال **سقراط** كان موجه إلى الماهية، والمفهوم، وماهية هذا الشيء أو ذاك؟ أما **أفلاطون** فتساءل عن ما هو الشيء بصفة عامة؟ وسؤال الشيء باعتباره شيئا بصفة

---

(58) Leeuw Van Der.G - La religion dans son essence et ses manifestations- traduit par Jaques Marty. Edition Payot.1970, p.648.

عامة هو سؤال الوجود!»[59]. ما جعله يؤسس فلسفة مثالية تتميز بالشمولية والكلية، لانتقالها من الماهيات الجزئية إلى الماهية الكلية أو إلى ماهية الماهية.

إن الفكر **الأفلاطوني** يعد امتدادا أيضا لفكر **برمنيدس**، فهو يشاركه الرأي في أن الوجود والفكر يشكلان شيئا واحدا *Penser et être sont le même*، فما يجعل من الإنسان مفكرا هو قدرته على الوجود والكينونة، والوجود ليس غريبا عنا، فهو نفسه الفكر. وهذه النظرية تمحي آثار النزاع القائمة بين الواقعية التي ترى بأن الواقع متميز عن الفكر، وبين المثالية التي تعتقد بأننا لا نعرف إلا تمثلاتنا.

ولقد أقر **برمنيدس** بأن الوجود ثابت، فهو لا يتضمن لا حركة ولا زمانا، فرغم أنه يصير إلا أنه مشابه لذاته، من حيث أن ما لم يكن من قبل يوجد الآن، وما هو موجود الآن لن يكون بعد ذلك. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين ما **يظهر** وما هو **سطحي** (الحركة والتغير والصيرورة)، وبين ما هو خفي وباطني (الثبات والوجود)، فعن الأول ينشأ الرأي وعن الثاني ينشأ العلم الحقيقي.

هناك إذا نوعان من الأنطلوجيا، يمكن أن نطلق على أولاهما أنطلوجيا مباشرة أي أنطلوجيا الأشياء، ونطلق على ثانيهما أنطلوجيا غير مباشرة أي أنطلوجيا الخطاب والعلم. ولكن **أفلاطون** يتميز عن **برمنيدس** لأنه ينتقل من الوحدة إلى الكثرة، فلا يوجد فقط الوجود L'être ولكن هناك وجودات أي أن الوجود أنواع. وقد برر **ريكور** التعددية الأنطلوجية، انطلاقا من كونها إجابة عن ضرورة نابعة من النقاش الذي كان موجودا بين **السفسطائيين** **وسقراط** حول أصل وقيمة اللغة. ويتعلق الأمر بإعطاء الاسم الحمولة الأنطلوجية للفكرة من أجل أن يكون كائنا، لتخليص اللغة من تعسف الاتفاق والتقليد. إن **السفسطائيين** كانوا متهمين بأنهم يرسخون بمنهجهم اعتباطية التسميات والتعريفات الأخلاقية ومبادئ المدينة. وفي زمن سادت

---

(59) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.111.

فيه الشكوك، وحلت الاضطرابات تجهز **أفلاطون** لإثقال الخطاب بالوجود، وإرساء الخطاب داخل الوجود، بحيث تصبح الفكرة تتمثل فيما هو عليه كل موجود. ومن هنا جاءت الماهية التي تعتقد بأن الشيء هو ذاته وليس شيئا آخر، للتعبير عن ثبات الأشياء والمعاني، ما أتاح للفكر القدرة على التفكير في الأشياء، فأضفى ذلك على الواقع قيمة موضوعية، وأبعد المناقشات عن الاعتباطية واللا-انضباط.

إن الأفكار عند **أفلاطون** موجودات حقيقية، لا ينقصها أي شيء من نظام الوجود، وماهية الأشياء هي الأشياء نفسها. ويبقى الفرق الأساسي بين وجود الأشياء ووجود الماهيات كامنا في كون الماهيات مدركات عقلية، أما الأشياء فهي مدركات حسية. إننا أمام نوعين من الموجودات يعلو أحدهما على الأخر، فهناك موجودات كاملة (الماهيات) وهناك موجودات ناقصة (الأشياء). إن الأفكار تتميز بانفصال بعضها عن بعض، أما الأشياء فلا ترتقي إلى مستوى الوجود إلا من خلال المشاركة، فهي تشارك الأفكار والمثل بعضا من خصائصها كمشاركة النوع للجنس. وبعد ذلك يمكن أن نطرح مسألة مشاركة الأفكار بعضها لبعض، كمشاركة الأجناس لأجناس أخرى، فننتقل من علاقة عمودية بين المحسوس والمعقول إلى علاقة أفقية متعالية بين الأفكار.

لقد تجاوز **أفلاطون** **برمنيدس** الذي اعتقد بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود. إن الخطاب عنده لن يتأسس فقط حول الأشياء الموجودة، بل يمكن أن يكون خطابا حول أشياء غير موجودة Au-delà de l'être، مما سيساهم في ظهور أنطلوجيا التعالي L'ontologie transcendée من خلال طرح فكرة الخير كأساس للوجود، وكشرط لتلاقي الأفكار والأرواح. إن الأفكار نفسها متعددة، والوحدة تحصل من خلال تواصل وارتباط الأفكار مع بعضها البعض بفضل مبدأ الخير. إلا أن هذا الطرح لم يلق القبول عند الفلاسفة الذين كانت نظرتهم للوجود مشدودة باعتبارات تجريبية وعلمية كـ: **أرسطو** مثلا.

ولقد اتجه النقد **الأرسطي** إلى نظرية المعرفة، لأن **الأفلاطونيين** رغم

اعتقادهم أن الرياضيات وسط بين الوجود الحسي والوجود المثالي، إلا أنهم لم يعترفوا بوجود الإنسان الثالث أو الحصان الثالث، الذي يتوسط الإنسان الحسي والإنسان المثالي، فهم "يجعلون من الأشياء الرياضية أشياء وسطى بين الأشياء الرياضية الحسية وأفكارها، وكأنها نوع ثالث من الموضوعات خارج الأفكار وأشياء الهنا الأرضي، في حين أنهم فيما عدا الإنسان في ذاته والإنسان الفردي، أو الحصان في ذاته والحصان الفردي لا يعترفون بوجود الإنسان الثالث، ولا بوجود الحصان الثالث"[(60)]. والأنطلوجيا **الأرسطية** تعتبر بان الأفكار محصورة في الأجناس ومرتبطة بأفراد محسوسين، والأجناس كأفكار ليس لها إلا وجود افتراضي، كوجود الإنسان في شخص ما.

وإن الوجود هو بشكل أساسي جوهر substance، وهو أولى المقولات، لأن المقولات الأخرى كالزمان والمكان والكم والكيف والعلاقة لا تنطبق إلا على المقولة الأولى، " فهي بالفعل المقولة الأولى، وفق المعنى الذي يفيد بأنه لا بد أن يوجد شيء يكون محددا، من أجل أن يكون لنا الكيفية، الكبر، العلاقة، المكان، إلخ... وأسبقية الجوهر هي جد مكتملة، حتى أن مبادئ المنطق تابعة لها... فالوجود هو بشكل أساسي الجوهر (Ousia, étance)"[(61)]. وليس للمقولات أي قيمة إذا إلا في ارتباطها بالوجود، فهي " ليست مفاهيم واقعية، ولكنها تشكل هيكلا بداخله يمكن لكل المفاهيم الواقعية أن تندرج! الأشياء ليست موصوفة داخل تركيبتها الفعلية، والمقولات ليست في ذاتها مفاهيم شاملة محددة قبلا، ولكنها شروط لإمكانية الأجناس بالدرجة الأولى"[(62)]. إن الكلي بهذه الكيفية يكون محايثا للموجودات الحسية وليس مفارقا لها. وتنحدر المبادئ المنطقية الأساسية من "الأوسيا"، فمبدأ عدم التناقض معناه أن الأشياء هي ما هي عليه، ومن يرفض هذا المبدأ المنطقي كأنه يرفض الوجود والأجسام

---

(60) Aristote, La métaphysique. Op.cit, p.581.

(61) Ricœur, Ontologie. Op.cit, p.904.

(62) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, pp.217, 218.

المحسوسة. و**أرسطو** يرهن العلم بقدرته على قياس الأشياء قياسا موضوعيا، ولكن من أجل التميز أكثر فإنه يجعل من العلم والإدراك خاضعان للقياس وليسا قياسان، أي أنه لا يتم القياس بهما وفقط، حيث يقول " في الحقيقة فإن العلم والإدراك هما بالأحرى يقاسان بدل أن يكونا مقياسين"(63) "*En réalité, science et perception sont plutôt mesurées que mesures*".

إن "الفلسفة **الأرسطوطاليسية** والسكولائية تتصرفان طبقا لهذه المبادئ، والتي حسبها فإن كل معرفة إنسانية يجب أن تكون نقطة انطلاقتها من التجربة الواقعية والمحسوسة، ويجب أن تعمل على عقلنة المعطى قبل أن تتمكن من الانتقال إلى المرحلة الاستنتاجية"(64). ولا داعي مثلا للبحث عن الواحد في ذاته لأنه موجود في كل جنس، فالمثلث واحد من الأشكال الهندسية، كما أن الأبيض واحد من الألوان، فالواحد في الألوان هو لون كذلك، وماهية الواحد كامنة في عدم انقسامه. ما يجعل منه المقياس La mesure الأول للكمية، أو بتعبير آخر فإن الواحد يقاس به من غير أن يقاس، على خلاف العدد، ما يجعلهما متناقضين، فأن "يكون إذا الواحد موجودا في كل جنس كطبيعة محددة، ولن تكون أبدا طبيعة الواحد، واحد في ذاته، هذا ما يبدو ضروريا. والشيء نفسه يجب أن نبحث عما يكون الواحد في ذاته بالنسبة للألوان، مع العلم أنه لون [...] والواحد مرتبط أيضا بأي من المقولات، ولا يكمن في أي منها بالتحديد [...] وأخيرا أن نكون واحدا، يعني أن نمتلك الوجود الفردي"(65).

لقد تمكن **أرسطو** من الفصل بين الرياضيات، وبين ما يمكن أن تحيل إليه من تصورات ميتافيزيقية، لأن الواحد يرتبط بكل بساطة بظاهر الأشياء، ما يدل على الطابع المحايث للعدد. فإذا "كان صحيحا أن العدد كائن واقعي وبذاته، فإنه إذا من الضروري أن يكون بالكيفية التي أشرنا إليها،

---

(63) Aristote, La métaphysique. Op.cit, p.535.

(64) Gonseth Ferdinand - La métaphysique et l'ouverture a l'expérience (seconds entretiens de Rome) publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth, PUF.1960, p.193.

(65) Aristote, La métaphysique. Op.cit, p.540.

وإذا لم يكن بأي من هذه الكيفيات، فإنه من الجلي أن طبيعة العدد ليست تلك التي يبنيها له هؤلاء الفلاسفة الذين يجعلون منه كائنا مفارقا"[66]. لذلك فإن **أرسطو** أقرب من **سقراط** منه إلى **أفلاطون**، لأن **سقراط** لم يفصل بين الكلي (الكليات، التعريفات) والفردي، ويرجع إليه الفضل كونه أبدع الخطاب الاستقرائي، وأبدع التعريف العام.

ويظهر التوجه الواقعي لـ: **أرسطو** كذلك من خلال موقفه من الروح، فهو "وللمرة الأولى قد وضع مشكلة الروح على أرضيتها الحقيقية... فالروح ليست شيئا (البسيشيك) بجانب الجسدي (الجسمي)، ولكنها طريقة وجود لشيء جسدي محدد، بحيث أن هذا الأخير يتميز باعتباره حيا عن ما هو ساكن بالضبط على أساس طريقة الوجود هذه"[67]. إن الروح إذا ليست شيئا مجردا منفصلا عن الواقع الحسي، ولكنها تتجلى من خلال حركية الجسد نفسه.

ولقد تنبه **أفلوطين** فيما بعد للخطر الذي يشكله الخطاب **الأرسطي** على الفلسفة **الأفلاطونية**. ولقد "رأى دائما أن **أرسطو** هو عدو **للأفلاطونية**، وهو لا يمارس التركيب الاسترضائي بين **أفلاطون وأرسطو**، والذي نجده في أواخر الفلسفة اليونانية كلها" [68]. وفي مقابل ذلك سارع **أفلوطين** إلى نقد المقولات **الأرسطية**، على أساس أن وحدة المقولة أو النوع الذي يحوي عددا من الأشياء المختلفة، هي وحدة متخيلة.

وانطلاقا من تركيب استرضائي، يمكن القول أنه رغم محاولة **أرسطو** التميز عن الأنطلوجيا **الأفلاطونية**، إلا أنه حافظ على ما فيها من مثالية وتعالي، مما يعني أنه لم يتجاوز الميتافيزيقا، " فما يميز أكثر من أي شيء آخر الأنطلوجيا **الأرسطية** كميتافيزيقا، هو إثباتها الحاسم أن الفلسفة الأولى

---

(66) Aristote, La métaphysique. Op.cit, p.765.

(67) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.203.

(68) Plotin - Ennéades Tome 6, 1er partie- Texte établi et traduit par Emil Bréhier, professeur a la faculté des lettres de l'université de paris. 3ème tirage, société d'édition (les belles lettres) 1963, p.8.

لها كموضوع الجواهر المنفصلة والثابتة... وهذه الموجودات المنفصلة والثابتة تشكل فضاء الإلهي"[69]. إن التحليل الأنطلوجي للواقع يركز أو يحافظ بالدرجة الأولى على المعقول (مبادئ العقل) وعلى الثابت، فالأجسام المحسوسة تصبح في مقام الجوهر. ومن الأمثلة التي يمكن أن نعطيها عن تبنيه للتفسيرات الميتافيزيقية حول الواقع بدل التركيز على العلل القريبة، تفسيره للفروق الفردية بين البشر، والتي تجعل من بعضهم عبيدا ومن بعضهم الآخر أسيادا. إن السبب عنده لا يكمن في لون البشرة، وبتعبير علمي حديث لا يتعلق بالوراثة، فالنوع الإنساني باعتباره آخر الأنواع لا يقبل القسمة، فهناك توافق جوهري بين السود والبيض، أما لون البشرة فهو فرق عرضي لا يؤثر على وحدة النوع. ما يجعله يبرر العبودية بمقدار المعرفة، فكلما قلت معارف الإنسان كلما زادت عبوديته، وهذه الفكرة مستمدة من فلسفة أستاذه الذي عرض في "أسطورة الكهف" كيف أن الأغلال والقيود تحد من المعرفة، فتجعلها مقتصرة على جزء محدود من العالم. ويقول **أرسطو** مبررا موقفه أنه: "لا يوجد اختلافات خاصة بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود [...] لأنه في الماهية لا يوجد أي عائق (تضايق)، ولأن النوع الإنساني هو آخر الأنواع فهو نوع غير منقسم"[70].

أما في مجال تفسير أصل الكون، ومصدر الحركة، فإنه يتوقف عند السبب الأول والذي يسميه بالمحرك الذي لا يتحرك، من أجل ألا تمتد الحركة بشكل لا متناه إلى الوراء فلا يسمح للكون أن يوجد، وهذا يتناقض مع الواقع، ومع شهادة الحواس التي تدل على وجوده. ومن أجل تجاوز الاعتراضات الناشئة عن التساؤل عن أي جزء من المحرك يحرك الآخر كي تنشأ الحركة المتسببة في ظهور الكون، فإنه يرجع الحركة إلى الحب، كي يقضي على الوسائط التي يمكن أن يحتاجها المحرك الأول في تحريكه للأشياء، "فبهذه الطريقة يتحرك المرغوب فيه، والمعقول أنهم يحركون من غير أن يتحركوا [...] والسبب النهائي يتحرك كموضوع الحب، وكل الأشياء

---

(69) Ricœur, Ontologie. Op.cit, p.904.

(70) Aristote, La métaphysique, Op.cit, pp.572, 573.

تتحرك بسبب أنها نفسها تتحرك [...] والمحرك الأول إذا كائن ضروري، وباعتباره ضروري فإن كيانه هو الخير"[71]. فلقد حاول أن يرجع وجود الأشياء إلى سبب فاعل محرك (المحرك الذي لا يتحرك) ليتجاوز الموقف المثالي الذي يعتبر أن الفكرة هي التي توجد الأشياء، إلا أنه ألحق بذلك المحرك صفات مثالية. ويمكن أن نتساءل: "لماذا وضع **أرسطو** كمبدأ أول محركا لا متحرك، فكرا يفكر في ذاته؟... وذلك لأن النظرية **الأفلاطونية** حول المثل قد هيمنت على كل الفكر القديم... فكل هذه الميتافيزيقا متورطة في التصور **الأرسطي** للألوهية [...] وستجد فكرة الأفكار أو فكر الفكر نفسها إذا تكون الألوهية نفسها"[72].

وإذا كان **أرسطو** يعتبر أن فلسفة أستاذه ميتافيزيقية، فإن النزعة الاسمية تعتبر أن فلسفة المعلم الأول ميتافيزيقية كذلك، لأن الكليات لا حقيقة لها، وقد بقي التساؤل مطروحا حول المسألة الأساسية الآتية: هل تتمتع الكليات بوجود خاص في حين تعتبر الموجودات الضرورية موجودات متفرعة عنها، أم هل للموجودات العينية الفردية وجود فعلي في حين أن الكليات هي مجرد أسماء يكونها الإنسان لنفسه؟

إن الكليات مفاهيم متعالية وموضوعية، وإذا كانت أهمية المفاهيم المتعالية قليلة بالنسبة للعالم، فإنها كبيرة بالنسبة للفيلسوف، لأن بفضلها يرتقي إلى العالم الميتافيزيقي لما يتضمنه هذا العالم من كلية وإطلاقية، كما يمكن الانتقال منه إلى النظام الأخلاقي. وهناك كليات صادقة بذاتها بغض النظر عن التجربة الواقعية، وبالتالي "يوجد إثباتات فلسفية ذات قيمة موضوعية مطلقة، وصحيحة لكل تجربة ممكنة، ليس لأن الفيلسوف يرفض أن يقابلها مع نتائج البحث العلمي، ولكن لأنها مضمونة قبل البحث، وهي تحتفظ بصحتها قبالة كل نتيجة أصيلة للعلم"[73]. يوجد إذا شروط قبلية أو

---

(71) Aristote, La métaphysique, Op.cit, pp.676, 678, 679, 680.

(72) Bergson Henri - Les deux sources de la morale et de la religion- PUF, 164ème édition. 1967, 3ème trimestre, pp.256, 259.

(73) Gonseth, La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Op.cit, p.152.

فطرية للمعرفة، وخاصة ما ارتبط بـالبديهيات كمعارف واضحة بذاتها لا تحتاج لأن تكتسب بالتعلم. ولكن النزعة الاسمية ترى أنه لا وجود فعلي إلا للأشياء المفردة، أما الكليات فهي لا توجد إلا في الذهن الإنساني. ويمكن فهم الكليات إما على أنها مفاهيم تجرد من الأشياء، أو على أنها مجرد مفاهيم اصطلاحية كما فعل **يوهانس روسالينوس** (1050-1124)، في حين أن **بطرس أبيلارد** (1079-1143) تبنى في مسألة الكليات اتجاها يقترب من الاتجاه الإسمي، أو ما يطلق علية بالاتجاه التصوري.

وإذا كانت **الأرسطية** بواقعيتها، وببنائها المنطقي المحكم نسبيا استطاعت أن تكون لزمن طويل المرجع الأساسي لكل المعارف ولكل النتائج، فقد اكتشف لاحقا أنها عقبة في وجه التطور العلمي، وفي وجه التجريب بمعناه العلمي، ما جعل كل من **غاليلي** و**ديكارت** يعارضانها، لأنها في نظرهما مجسدة لميتافيزيقا الحس المشترك، وقد فضلا العودة إلى الرياضوية Mathématisme **الأفلاطونية**، من أجل تأسيس الفيزياء الرياضية الحديثة.

وإذا كان **أرسطو** يركز على نظرية المعرفة في نقده **لأفلاطون**، فإن هناك نقدا ثانيا يتوجه إلى الجانب السياسي، حيث أن **بوبر** يدرج الفكر **الأفلاطوني** السياسي في إطار الفكر الشمولي أو التوليتاري المضاد للفكر الديمقراطي الذي كان موجودا عند **سقراط**. إن **أفلاطون** كان يهدف إلى خلق استقرار سياسي قائم على فكرة الثبات وعدم التغير، وذلك لأنه ينحدر من عائلة ملكية نبيلة. والعائلات الملكية تنحدر في الأساطير اليونانية من الآلهة التي تتميز بالبقاء الأبدي، وبالتالي فإن هؤلاء البشر المميزون سيتمتعون بدورهم بمثل هذا البقاء الأبدي. ولقد وقع **أفلاطون** في تناقض لأنه أراد أن يبقى وفيا للقيم الاجتماعية السائدة، وفي نفس الوقت عمل على تقديم فكر جديد، ما جعله يركز على الحياة المشاعية من جهة، وعلى خصوصيات الفردية واللامساواة. إن مثاليته ليست قائمة على أسس روحية، ولكن على أسس بيولوجية ووراثية، لأن النبل خاصية تورث إلى الأبناء عن طريق التزاوج بين العائلات النبيلة، "فـالتاريخانية L'historicisme المثالية عنده لا ترتكز على

قاعدة مثالية، ولكن على قاعدة بيولوجية، على نوع من الميتا- بيولوجيا للنوع الإنساني"[74]. إن البشر مقسمون اجتماعيا بحسب تقسيم الجسم، فالرأس بعلوه يمثل الطبقة الحاكمة، والصدر لاحتوائه على القلب منبع الشجاعة يمثل الجند، والبطن لعلاقته بالغرائز ولدنوه يمثل الخدم والعبيد والحرفيين. ومنه فإن النقد **البوبري** يجرد **الأفلاطونية** من مثاليتها، ويبرهن على ارتباطها بالواقع الاجتماعي، أي ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون.

ونلاحظ إذا أن المثالية الناشئة عند اليونان هي انعكاس لعلاقات اجتماعية قائمة على أسس بيولوجية ومادية وأسطورية، وبالتالي فإن فلسفة **أفلاطون** لا تقع بين السماء والأرض، ولكنها ذات توجه أرضي بالدرجة الأولى. إن الفرق الأساسي بينه وبين **سقراط** يكمن في الموقف الإنساني الموجود عند هذا الأخير، والذي كان يحاور ويعلم الجميع دون استثناء، لإيمانه بأن كل الناس يمكنهم أن يتعلموا، فالحكمة ليست حكرا على فئة دون أخرى.

2 - العقل والميتوس:

لقد كان الفكر عند الأمة اليونانيين منذ القرن العاشر قبل الميلاد يغلب عليه الطابع الشعري، وكانت السيادة فيه لهذا الخيال الرائع وكانت قصائد **هومروس وهزيود** شائعة بين الناس. من غير أن يروا في ذلك أي تناقض بين العقل والأسطورة (الميتوس - اللوغوس)، حيث كان كل منهما يدل على الرواية المقدسة المتعلقة بالآلهة والأبطال. ما يفسر الطابع العقلاني (اللوغوس) والمثالي (الميتوس) في فلسفة **أفلاطون**، فليس "من الصدفة أن يتكلم من خلال الاستعارة، لأن فهم الوجود لا يمكن أن يوضح بحق داخل مشكلة الأفكار وبواسطتها فقط"[75]. ومن الأدلة الأخرى التي تبين ميل **أفلاطون** إلى الخيال، موقفه من الخمر الذي يعبر عن النشوة من جهة، وعن

---

(74) Popper Karl- La société ouverte et ses ennemis (L'ascendant de Platon) TomeI- Traduit de l'anglait par: Jaqueline Bernard et Philippe Monod. Édition du Seuil, Paris, 1979, p.75.

(75) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.120.

الاحتفال الذي كان يرافق الطقوس الدينية المكرسة للأساطير. إنه في نظره ليس حكرا على الشعوب المتوحشة، بحيث يجب بسبب ذلك على الشعوب المتحضرة كأثينا مثلا أن تتجنبه. ويقول الباحث **فرانسوا أرتوغ** : "وأخيرا فإن **أفلاطون** يضيف سمة لجدول الإدمان على الخمر عند الشعب السيتي Scythe، لكونه متناولا من طرف الرجال والنساء على السواء. يعلن الأثيني صاحب القوانين: أيها السبارتيون، إنكم ترفضون تماما الثمل، في حين أن السيتيين والتراستيين[76] Les Thraces الذين يشربون الخمر الصافي، النساء منهم كالرجال، والذين يلقونه على ثيابهم، فإنهم اعتادوا على فكرة أنهم يحافظون على التقاليد الجميلة والطيبة"[77]. إن الحياة لا تقتصر فقط على التقيد بالقوانين وبالصرامة العقلانية، بل هي كذلك مرتبطة بالعواطف والانفعالات، ما يسمح بتولد المرح والنشوة.

كما أن **سقراط** كذلك بقي رغم حسه النقدي متمسكا بالتقاليد اليونانية القديمة وموظفا لها، ففي فترة سجنه ومحاكمته يصرح قائلا: "لقد حصل لي شيء عجيب: وهو أن التنبؤ الذي أنا معتاد عليه، والذي فيه شيء من الجنون، تقدم إلي في الأيام التي سبقت بتواتر قوي، وفي كل فرصة حتى ما كان منها بسيطا، وذلك من أجل أن يمنعني من أن أفعل ما كان من غير الصواب أن أفعله"[78]. لقد كان اليونانيون يستشيرون الكهنة ووسطاء الوحي في كثير من القضايا، وفي هذا القول ندرك أن **سقراط** يميز بين الصواب والخطأ، ولكنه لم يعرض رأيه الشخصي مباشرة، ومن أجل أن يكتسب

---

(76) السيتي Scythe متعلق بالشعب الذي نزل قديما بلاد آسيا جنوبي روسيا.
أما التراس Les Thraces هم شعب هندو-أوروبي، كانت حضارتهم مزدهرة في القرن3 ق م وكانوا يعيشون في منطقة واسعة من أوروبا محاذية للبحر الأسود ولبحر إيجا ولآسيا الصغرى. كانت ثقافتهم الشفهية مليئة بالأساطير والخرافات. اعتبر **هيرودوت** أن هذا الشعب هو من بين أقوى شعوب العالم في تلك الفترة، ما كان ينقصهم إلا أن يكون لهم ملك واحد.

(77) Hartog François - Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre - Folio histoire, Gallimard, 2001, p.277.

(78) Platon - Apologie de Socrate. Criton. Phédon - Traduit du Grec par: Léon Robin et M. -J Moreau. Préface de François Châtelet. Gallimard 1950, 1968 pour la préface, p.64.

مصداقية أكبر بالإضافة إلى مصداقية كونه حكيما وعاقلا، فقد اعتبر أن قرار عدم الهروب من السجن، نتاج كهانة ووحي. بالإضافة إلى أنه كانت له اعتقادات راسخة بوجود عالم غيبي ميتافيزيقي يمكن للإنسان أن ينال فيه الخيرات التي كان يبتغيها، حيث يقول: "إنني ألاحظ عند الإنسان الذي أمضى بالفعل وجوده في الفلسفة، ثقة مبررة عند اللحظة التي سيموت فيها، وأملا موثوقا في أنه سينال هنالك، عندما يموت الخيرات الكبرى"(79)، فرغم عقلانية الفيلسوف وحسه النقدي والتهكمي، إلا أنه كان يشارك أفراد مجتمعه الاعتقادات المرتبطة أساسا بالأساطير .

إن للأسطورة علاقة وطيدة مع الكذب (Mûthos Mythique). يقول **أرتوغ** أن: "المسافر يكتب إذا من أجل فضح الروايات الكاذبة لمسافرين آخرين. الكذب أو الميتوس لهما وظيفة مزدوجة، إنهما منتجان للروايات، كما يسمحان لها بالانتشار. إنني أكتب من أجل فضح رواية الآخر"(80). ولا يوجد ما هو أسطوري، إلا ذلك الذي قررنا أن يكون، ولا يوجد الميتوس إلا بالمقارنة مع نمط آخر من الخطاب. إن الانتقال من الأسطوري إلى الشعري سيكون سهلا، لأن صاحب الأسطورة Le mythologue ليس إلا شاعرا مختفيا ومقنعا. يقول الباحث **شارل بيكار**: "لقد اصطلحنا على تسمية الأسطورة بالمعنى الضيق بالرواية التي تستند على نظام عالم سابق للنظام الحالي، والمتوجهة ليس إلى تفسير خصوصية محلية ومحدودة (إنه دور القصة الرمزية لعلم الأسباب étiologique)، ولكن إلى تفسير النظام العضوي لطبيعة الأشياء"(81). إن الأسطورة ذات بعد كوني، في حين أن الخرافة مثلا ذات توجه محلي، كالحكايات البطولية الخاصة بـ: **هرقل** Héraclès، والتي لا تمتد بطولاته ومغامراته إلى مستوى إعادة النظر في نظام العالم. ويعرف **سكتوس أمبريكوس** الأسطورة على أنها "عرض للأحداث المزيفة التي لم تحصل، كأن نقول مثلا أن نوعا من العنكبوت السام، ومن الأفاعي قد

---

(79) Ibid, p112.

(80) Hartog, Le miroir d'Hérodote. Op.cit, p.442.

(81) Grimal, Dictionnaire de mythologie. Op.cit, p.11.

ولدت من دم الجبابرة، وأن الفرس الأسطوري Pégase قد انبثق من رأس امرأة مفتوحة الفم [...] أو أن رفقاء **ديوميد** Diomède قد حولوا إلى طيور البحر"[82]. ويدرك **أمبريكوس** الفرق بين التاريخ وبين الخيال وبين الأسطورة، ورغم التشابه بين الأسطوري والخيالي، إلا أن هذا الأخير يعرض أشياء لم تحصل وكأنها حصلت بالفعل.

إن **ريكور** دافع هو الآخر عن الأسطورة والرواية، باعتبارهما المرجع الأساسي لإدراك حقيقة العالم، وفهم الإنسان. كما رأى أنه لا يمكننا أن نفهم التاريخ بدون الرواية قائلا: "تتمثل أطروحتي في أن العلاقة بين التاريخ والرواية لا يمكن أن تقطع بدون أن يفقد التاريخ خصوصيته من بين العلوم الإنسانية. وأقول مبدئيا أن الخطأ القاعدي للذين يعارضون التاريخ بالرواية ناشئ من الجهل بالطابع المعقول الذي ينسبه المخادع للرواية، **وأرسطو** كان أول من أشار إلى ذلك. إن المفهوم الساذج للرواية كتتابع لحوادث غير مترابطة، يجد نفسه دائما في الواجهة الخلفية لنقد الطابع الروائي للتاريخ. إننا لا نرى في الرواية إلا الطابع الاستطرادي èpisodique، وننسى الطابع الظاهري Configuré الذي يمثل قاعدة لمعقوليتها. وفي نفس الوقت فإننا نجهل المسافة التي تضعها الرواية بينها وبين التجربة المعاشة. بين العيش والقص Raconter يوجد فارق، والذي مهما كان ضئيلا فإنه يتعمق، من حيث أن الحياة معاشة، أما التاريخ فمقصوص"[83]. إن التاريخ ليس تجربة معاشة ولكنه رواية وقصة، وقد يظهر بأنه يرجع إلى الواقع، ولكنه واقع قد مضى. ويدعي المؤرخ بأنه يتكلم عن حوادث وقعت بالفعل، في حين أن الروائي يجهل ثقل الحجة المادية المرتبطة بالوثيقة والأرشيف. وقد يظهر أن هناك عدم تماثل بين الواقع التاريخي ولا واقعية (زيف) القصة

(82) Sextus Empiricus - Contre les professeurs - introduction, glossaire et index par: Pierre Pellegrin. Traduction par: C. Dalimier, et J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin. Editions du seuil, Octobre 2002, pp.203, 204.

(83) Ricœur Paul - Narrativité, phénoménologie et herméneutique - Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophiques), Volume dirigé par André Jacob. Préface de Paul Ricœur. 1er édition février 1989, 3ème édition 1997. PUF, p.63.

الخيالية، ولكن من السهل إزالة الهوة الموجودة بين هذين النمطين من التعبير حيث أن "عالم القصة الخيالية هو مختبر من الأشكال التي من خلالها نجرب الهيئات الممكنة Les configurations possibles للفعل، من أجل التحقق من تماسكها ومعقوليتها"[84]. إن الدور الذي يؤديه الخيال في مجال التاريخ ينطبق أيضا على الدور الذي يؤديه بالنسبة للعلوم التجريبية، والذي يؤكد بأن المعرفة لا تتطابق مع الواقع، ولكنها إعادة بناء له.

ويقدم **هيدجر** تأويلا جديدا ومهما حول مسار الفكر اليوناني وحقيقة مذاهبه، يسمح لنا بفهم حقيقة الخلافات والتقسيمات السابقة، "فقد تم وصف **أرسطو** بأنه واقعي، أي على أنه يمتلك وجهة نظر ساذجة ومتأخرة، ورغم ذلك لا يوجد لا مثالية ولا واقعية في الفلسفة القديمة... إننا نعترف من جديد بأن **أرسطو** مرتبط أكثر **بأفلاطون** منه من القديس **توما الأكويني** ومن واقعية القرن التاسع عشر"[85]. إن الفلسفة اليونانية لا تتضمن لا مثالية ولا واقعية لأنها ليست نسقية، والمقصود بالنسقية هو جعل الحقائق القطعية في حركة دائرية مغلقة وبالتالي جامدة، على خلاف البحث العلمي والفلسفي الذي يتوجه إلى طرح المشاكل الأصيلة بعيدا عن كل تمذهب. بالنسبة لـ: **أفلاطون** كما بالنسبة لـ: **أرسطو** يبقى كل شيء مفتوح، في طريقه إلى، ما يكسب التفكير القدرة على الإنتاج. وهذا ما يبرر العودة المستمرة إلى هاتين الفلسفتين اللتين لم تصبهما الشيخوخة أبدا، فرغم أن "كل نزعة **أفلاطونية** تفرق في أيامنا هذه بين الواقعي والمثالي، إلا أن العلاقة بين هذين الحدين تبقى غير موضحة. وواقعة كون هذه العلاقة غير موضحة يجب أن يدفعنا إلى التفكير في الفلسفة. ألا يمكن أن تكون الفرضيات الأولى قد طرحت بطريقة غير جدية؟"[86]. يدعونا **هيدجر** للتفكير الجدي في القسمة التي أحدثت بين الواقعي والمثالي، فهل هذه القسمة ممكنة فعلا؟ يمكن أن تكون كذلك، إذا

---

(84) Ibid, p.65.

(85) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, pp.303, 304.

(86) Ibid, p.242.

أخذنا المسائل باستخفاف ولا مبالاة، ولكن منطق الحياة يفرض علينا اعتبار أن هناك اتصالا وثيقا بين المفهومين، وبالتالي فإن الحياة عند الفلاسفة اليونان كانت مفهومة في كليتها.

ونستخلص مما سبق أن لليونانيين قدرة على التوفيق من جهة بين سلطة الماضي (الأسطورة) وسلطة الحاضر (العلم)، بحيث "يظهر أساسا أنهم استطاعوا التوفيق بين تقاليدهم وبين العقل تبعا للأنماط الأكثر ذكاء كالفلسفة **الأفلاطونية**"(87). ومن جهة أخرى فإن نظرياتهم الفلسفية ليست وليدة عن القطائع المطلقة، بل هي نتاج التواصل والتكامل. ويتبين هذا أكثر انطلاقا من كيفية استقبالهم للغنوصية.

3. الغنوص في الفلسفة اليونانية والمسيحية :

أ - الغنوصية والفلسفة اليونانية :

لقد كان فلاسفة اليونان مهندسين، ورياضيين، ومتصوفة في الآن نفسه. إن الهندسة تعبر عن الدقة والموضوعية والعقلانية، في حين أن التصوف لا يعبر عن استقالة العقل كما يعتقد البعض، ولكنه في نظر الباحثة **دايفي ماري مدلين** تتويج للعقلانية، لأن "المرمى التصوفي كان بالنسبة لهم تتويج لبحث عقلي طويل"(88). إن معبد دلفي يشكل مقرا أساسيا يجمع الفلاسفة مع رجال الدين ومستقبلي الوحي.

ويعتبر **فيتاغورس** من بين الذين عملوا على التوفيق بين المعقول واللامعقول باعتبارهما ملكتا الروح، مقدما تصورا ميتافيزيقيا لحقيقة العالم، ولوضعية الإنسان في الكون، ففي "كل النصوص المكتوبة حوله أو حول الحركة **الفيتاغورية** القديمة منها والجديدة، فإن الكون يكون متمثلا كمسرح

---

(87) Smith Pierre - Mythe approche ethno-sociologique - Encyclopaédia Universalis. France (Paris), 1990, corpus 15, p.1040.

(88) Davy Marie - Madeleine - Encyclopédie des mystiques, Tome1. Chamanisme, Grecs, Juifs, Gnose, Christianisme primitif - 1996, pour la présente édition. Edition Payot et rivage, p.94.

للدراما الكونية، والتي يكون المصير الإنساني مقحما فيها. والدراما مشكلة من الصراع بين مبدأين، مبدأ العالم السماوي إمبراطورية الخير والجمال، ومبدأ عالم ما تحت القمر الخاضع للقدر وللموت. وإن التراجيديا الإنسانية نابعة من كوننا وسط بين هذين المجالين [...] والخلاص يكمن في فك قيود الحلول في الجسد، والناتجة عن التوالد المتعاقب وعن الفساد المتوالي. إن فك القيود يكون بفضل التحول نحو اللاجسدي، والغيبي"[(89)]. ولقد مهد **الفيثاغوريون** لظهور **الأفلاطونية**، وبمجيء **سقراط** ثم التأسيس للأخلاق، انطلاقا من ضرورة معرفة الإنسان لنفسه، وجعله دائما في حالة يقظة. أما **أفلاطون** فقد اعتبر أن أفكار الجمال، والعدل، والخير فيض إلهي. وفي حالة ما إذا تمكن أصدقاء الأفكار من معرفة المدينة المطلقة، يمكنهم عندها أن يحكموا العالم وفق النماذج، فإن لم يفعلوا ذلك فسيسود الشر العالم كله.

إن الاعتقادات الخاصة بالإلهيات تعزز التوجه المثالي، وتجعل الإنسان يتعالى على المنافع الحسية، شأنه شأن الطفل صاحب الروح البريئة التي تؤهل الإنسان لتقبل الحقائق الأزلية، كما أن روح الطفل تمتلك مفتاح التأمل المتمثل في الحيرة والتعجب **L'émerveillement**، لذلك فإن التعليم الصوفي يعمل على إرجاع المتعلم إلى حالة الطفولة. لقد أراد الفلاسفة اليونان أن يكون العلم متخلصا من الحاجيات العملية، ومن أجل المقاربة بين الممارسة التصوفية والممارسة الفلسفية، ليس هناك أحسن من تأكيد اشتراكهما في السفر، أي سفر **أفلاطون** إلى عالم المثل، والإقرار بضرورة الموت لتحقيق العبور. إن موت **سقراط** يعبر هو أيضا عن استقبال الموت، من أجل فتح الطريق أمام العالم اللامرئي، فهو "في طاعته لقوانين المدينة، من خلال شربه للسم قد بين للمواطنين بجدية المدينة المتعالية. ولقد أصبح البطل الصوفي لتلك التراجيديا"[(90)]. وقد حاول البرهنة على خلود الروح التي لا تبالي بسجن العالم، إن السجن ليس هو المكان المادي الضيق، ولكن العالم كله سجن في نظر **أفلاطون**، ولا مخرج للإنسان منه إلا بالموت

---

(89) Ibid, p.111.

(90) Davy, Encyclopédie des mystiques. Op.cit, p.98.

الذي يوصل إلى الفكر. ويقول: "وهكذا يظهر لنا بالفعل أنه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئا معرفة خالصة فإن علينا أن نبتعد عن الجسد، وأن تتأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها. وعند ذلك فإننا فيما يبدو سنحوز بعد أن نموت على ما نسموا إليه ونعلن أننا نحبه، ألا وهو الفكر... أما بينما نحن أحياء، فلا "[91]. إن التطهر معناه تحرر النفس وانفصالها عن الجسد، وهو "ما يصبو إليه دائما وإلى أقصى درجة المشتغلون بالفلسفة على الحقيقة، وما يتدرب عليه هؤلاء الفلاسفة ليس شيئا آخر غير هذا: التحرر والانفصال عن الجسد"[92]. وبفضل الموت يتحقق الخلاص، ويصير الإنسان من جنس الآلهة، حيث أن " العودة إلى جنس الآلهة لن يكون إلا للنفوس التي اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة كل الطهر [...] لهذا كله يا عزيزي **سيمياس وكيبيس**، يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها"[93]. وهذا ما جعل **أفلاطون** يربط بين الحكمة وبين المعرفة الدينية، لأن الحكمة ما هي إلا تأمل للإلهي. والفيلسوف المعلم لا يجب عليه أن يتقاضى أجرا، ليكون شخصا مثاليا متحررا من المنافع الحسية، ومنسجما مع شعار "المعرفة لا بد أن تكون من أجل المعرفة". ولكن مثل هذا الهدف يشكل خطرا على المجتمع، وخاصة إذا تبناه الشباب وعملوا به، ما يفسر بالتأكيد المصير المأساوي لـ: **سقراط**.

إن التربية Paideia **الأفلاطونية** تقتضي جدلا صاعدا يتيح للشخص الخروج من الكهف، ثم جدلا هابطا يعيده إليه، من أجل تنظيم المدينة بحسب ما لاحظه الإنسان من كمالات. إن أسطورة الكهف لها دور بيداغوجي وروحي، كما أن المدينة لها معنا روحيا، فهي مدينة داخلية موضوعة للآلهة أو أبناء الآلهة، ولكن تحقيق هذه الفكرة المثالية يبقى ممكنا بعد أن يتم تحديد الوسائل والمناهج التي يجب استعمالها في كل خطوة من

(91) أفلاطون، فيدون (في خلود الروح)، ترجمة وتقديم دكتور عزت قرني، دار قباء (القاهرة)، ط3 2001م. ص130.

(92) أفلاطون، فيدون. المرجع السابق، ص132.

(93) المرجع نفسه، ص166.

خطوات التربية. ومن أجل التأكيد على الطابع التصوفي **للأفلاطونية** من الضروري التوقف عند مفهوم الحب. تقول **ماري مادلين**: "أن التصوف **الأفلاطوني** الذي هو بحد ذاته فلسفة، هو كذلك تأمل عميق [94] وعلم للحب كما يقول **فيدون**"[95]. إن طبيعة الواحد تكمن في كونه موضوعا محبوبا، والعالم المعقول والمثالي ليس فوقنا فقط بل هو كذلك بداخلنا، ما يسمح بحلول الواحد في الإنسان شريطة أن تتحلى الروح بصفات البساطة. وهنا يلتقي كل من **أفلاطون وأفلوطين**، اللذان يصفان التجربة الصوفية وصفا دقيقا، وهذا ما سيشكل لاحقا أساس التصوف في المجتمعات الغربية والشرقية. يقول **أفلوطين**: "غالبا وأنا أستيقظ لذاتي من جسدي، أصير خارجيا بالنسبة لكل الأشياء الأخرى، ولكن داخليا بالنسبة لذاتي، ألاحظ هكذا جمالا رائعا، يصبح لي اليقين بأني أنتمي إلى الجزء الحسن من الواقع [...] أصير مع الله واحدا، بأن أحل فيه... وبعد هذا الارتياح في الله، أرجع من التفكير L'intellection إلى العقل، وأتساءل كيف يمكن وقد كنت هناك وما زلت لم أنزل، وأكيف أمكن أن تصير روحي داخل جسدي"[96]. إن التجربة الصوفية تتأسس حول علاقة الإنسان بالله وبالعالم، فبقدر ما تنفر من العالم تقرب من الله، فهي سعي مستمر للاقتراب من الواحد والابتعاد عن الكثرة (العالم)، بحيث يصعب على الإنسان أن يتقبل وجود الروح في الجسد، وخاصة بعد أن يمر بتجربة الحلول في الواحد.

في هذا السياق العرفاني، ساهم **أرسطو** هو الآخر في تحويل اللوغوس اليوناني إلى ثيولوجيا، من خلال اعتبار الله مهندس الكون، وروح العالم،

---

(94) مصطلح «Philocalie» هو عبارة عن دراسة أنتروبولوجية للكتابات التأملية Hésychastes والذي نشر في فينيسيا Venise سنة 1782م من طرف Nicodème L'Hagioriste (1748، 1809). التأمل العميق المسمى Hésychasme ممارس من طرف المسيحيين في الشرق، وذلك بالتركيز على تكرار الأدعية، وتنظيم التنفس على وثيرتها، والتركيز الشديد على كلمة الله من أجل التوحد معه.

(95) Davy, Encyclopédie des mystiques. Op.cit, p143..

(96) Ibid, p152.

وأن العالم في صيرورته يتوجه نحو الوحدة المطلقة مع الله. إن التصوف يقوم على قاعدتين نجدهما حتى في الديانات التوحيدية، وهما يتعلقان بالقرابة الموجودة بين الروح والله، فكما أن حدث السقوط يجعل الروح تبتعد عن أصلها من جهة، فإنه من ناحية أخرى يدفعها بطريقة طبيعية إلى محاولة استرجاع مكانتها الأولى بالتقرب من الله. والتقرب لا يحصل بسهولة، لأن هناك سر Un mystère يجب على الروح أن تحله وتجيب عليه، وهذا السر موجود في الطبيعة ذاتها، ومن يتوصل إلى اكتشافه، لا يجب عليه الإعلان عنه، وذلك من أجل تفادي رد فعل الجهلة، ولهذا السبب يكون عالم الأسرار مليئا بالأساطير.

كما أن تصور الله عند اليونانيين، مرتبط بتصورهم لإمبراطورية الخير والجمال، التي لا تتوافق مع مبدأ الخلق، فلو كان الله خالقا للعالم، لكان خالقا للشر، ولكان مسؤولا عن الجرائم. إن الله فنان وهو من أجل ذلك لا يخالط العالم، بل يتعالى عليه، و"هكذا يتأكد نهائيا تصور اليونانيين أن الله لا يخالط العالم"[97]، وبالتالي اعتقادهم أن العالم يستمد انسجامه من الآلهة Les muses ما أدى إلى ظهور الأساطير وانتشارها.

وقد ساهم الفكر المثالي اليوناني في إعادة إحياء الغنوصية، التي يعرفها الباحث هنري **شارل** بالقول أنه "إذا أخذنا الغنوص بمعناه المطلق، فإنه يعني المعرفة. وبشكل أدق فإنه في الأنساق الدينية التي يشكل عمقها، فإن الغنوص يظهر كمعرفة تجلب مع ذاتها وبذاتها الخلاص، إنه العلم المحرر أو الذي ينقد"[98]. وهناك أسئلة جوهرية يطرحها الإنسان، والإجابة عنها تشكل الموقف الغنوصي، من هذه الأسئلة: من أين أتيت؟ أين أنا؟ إلى أين أنا متوجه؟ ماذا سأصير؟ إنها أسئلة متعلقة بالماضي وبالحاضر وبالمستقبل.

وقد حاول المؤرخون إرجاع ظهور الغنوصية إلى سامراء. واعتبر

---

(97) Davy, Encyclopédie des mystiques. Op.cit, p.99

(98) Puech Henri - Charles - En quête de Gnose, la gnose et le temps (1) - édition Gallimard. 1978, p.185.

سيمون الساحر Simon le magicien من أهم الشخصيات المروجة لها. وتمكنت الغنوصية كمعرفة مرتكزة على فكرة الخلاص، من الاختلاط مع الأديان ومع الفلسفة، فلقد " ارتدى الغنوص هنا أشكالا مسيحية، والتي مع الزمن أصبحت بشكل أعمق أكثر فأكثر مسيحية، وبنفس الشكل فقد أخذ في أماكن أخرى أشكالا وثنية بالتكيف مع الأساطير الشرقية، والطقوس السرية، والفلسفة اليونانية أو مع العلوم والفنون السّرية "[(99)]. إن قدرته على التكيف مع الحضارات المختلفة، ومع الممارسات الثقافية المتعددة، يدل على أن هناك أهدافا مشتركة يسعى البشر العارفون إلى تحقيقها، منها على الخصوص الخلاص والنجاة، نظرا لأن الإنسان يدرك بأن العالم الحسي عالم مؤقت وجوده فيه، فهو ككائن ذكي يترقب الأحسن والأجمل، كما أنه يحس بحنينه إلى الأصل.

إن الغنوص لن يتخذ فقط طابعا نظريا وتأمليا، بل إنه سيتجسد كأسلوب في الحياة من خلال بعض السلوكات الملموسة، وسيكون له عدة اتجاهات، حيث أن الغنوص السوري - المصري لا يحوي على ثنائية بدائية وأولية بين عالم النور وعالم الظلام، بل إن الثنائية ستنحدر من صيرورة حاصلة داخل الألوهية، كشكل من أشكالأشكال الدراما. في حين أن الشكل الإيراني ينطلق من ثنائية بدائية وأصيلة، تعارض بين النور والظلام. لكن في كلا الشكلين يصير العالم معبرا عن الفشل التام للإلهي الذي يدعو إلى إصلاحه، فيصبح خلاص الإنسان من خلاص الألوهية نفسها. ويمكن استخلاص العناصر الأساسية للغنوص "والمتمثلة من جهة في الثنائية، ومن جهة أخرى في فكرة المخلص الذي ينزل إلى العالم من أجل إنقاذ الأرواح"[(100)]. فهو يملك خاصية روحية، تميزه عن الفلسفة اليونانية، لأن "أصالة موقفه تتعارض بالأساس مع الفكر اليوناني، بالشكل الذي يجعل **أفلوطين** يرفضه، رغم كونه الأقرب إليه"[(101)]. إن الفلسفة اليونانية قائمة

(99) Puech, En quête de Gnose. Op.cit, p.188.

(100) Ibid, p.280.

(101) Ibid, p.282.

على أساس اللوغوس، فهي تعتقد بأنه يمكن للإنسان أن يفهم العالم ويتعايش معه، كما هو الحال في الرواقية Stoïcien التي تدعو الإنسان لأن يعيش في وفاق مع الطبيعة، في حين أن الموقف الغنوصي يرى عكس ذلك، فالعالم كله شر.

إلا أن فلسفة التاريخ عند اليونانيين والغونوصيين واحدة من حيث المبدأ، وهي مناقضة لفلسفة التاريخ التي قامت عليها المسيحية. فبالنسبة لها الزمن خطي Rectiligne، وهو في النهاية ينجز ما لم يكن موجودا في البداية، أما عند اليونانيين والهيلينيين فالزمن دوري Cyclique بحيث يمكن أن تتكرر الأحداث وتعيد نفسها بشكل لا نهائي، إذ "يمكن استرجاع ملاحظة G. Van Der Leeuw عندما اعتبر أن الأسطورة ترسخ وتطبع موقفا يحتمل أن يعاد إنتاجه بالتكرار الطقوسي أو غيره، مما يستلزم تصورا دوريا ودائريا للزمن Périodique. بالعكس ففي المسيحية يوجد حاجة للتكيف مع زمن متصور كخط مستقيم، غير قابل للتراجع، بحيث يكون موتودا Jalonnée بالأحداث الفريدة"[102].

ب - الفلسفة اليونانية والديانة المسيحية:

إن التجربة الصوفية وفق المعايير الموضوعة من طرف الفلاسفة اليونان، لا تتوافق مع طبيعة الفكر الديني القديم، فاليهود مثلا كانوا ينتظرون من الله أن يبني لهم مملكة على الأرض التي وعدهم بها، فآمالهم توجهت نحو ما هو مادي. في حين أن الله في العهد الجديد يدعو الإنسان للبحث عن المملكة الإلهية، فقد تم إحلال السماوي محل الأرضي. يقول الباحث **سارج مساتكين** : "إن الكلمة Le verbe لم تحل في الأرض من أجل تأسيس مملكة فانية، لأن مملكته ليست من هذا العالم. إن مجيئها ليس له من هدف غير نشر النبأ السعيد عن مملكة الله "[103]. إن المملكة الإلهية فضاء خصب منفتح على الغيبي وعلى السر، والطريق إليها ممكن بواسطة

---

(102) Puech, En quête de Gnose. Op.cit, p.18

(103) Davy, Encyclopédie des mystiques. Op.cit, p.326.

التصوف، وهي متاحة للفقراء وللمهزومين، وبالخصوص لمن يملك قلب طفل بريء. ومن هنا يظهر التشابه بين الأرضية التي قام عليها كل من التصوف اليوناني، والتصوف المسيحي. إن الغيب أو السر يوجدان بداخل الإنسان، لأن روح الإنسان هي جزء من العالم العلوي، فما على الإنسان إلا أن يتعمق في روحه من أجل الوصول إليهما. إن الموت بالنسبة للمسيحيين تفقد طابعها المأساوي، حيث لم تعد تعبر عن انقطاع، ولكنها أصبحت وسيلة للعبور إلى عالم الغيب.

ولكن إذا كانت الحضارة اليونانية تجعل الاقتداء بالفيلسوف شرطا للخلاص، ولتحصيل السعادة، فإنه بمجيء المسيحية يصبح لزاما على الإنسان أن يقتدي بالمسيح صديق الجميع، ليصير بحد ذاته المسيح بصفاته الإنسانية والإلهية، التاريخية والميتا-تاريخية. كما لا تتوافق نظرة كل من المسيحيين واليونانيين إلى الزمن، فعند اليونانيين الزمن انحلال لا يؤدي إلى التقدم، ومن هنا "يظهر عمق الإحساس الذي يشعر به اليوناني اتجاه الزمن، فالزمن انحلال، ولأكثر الأسباب لا يمكن أن يكون تقدما متواصلا "[104]. في حين أن المسيحية تتأسس على الإسكتولوجيا ما يجعل الروح تترقب المستقبل، وهي تتعامل مع العالم وفق نظرة شمولية من غير تمييز بين الأجناس أو الانتماءات الوطنية، من أجل الوصول إلى الوحدة. إنها ترغب في أن تتأسس على الوحي الذي ظهر في التاريخ، والذي تبعته أحداث كثيرة، وهي تنظر للكون على أنه نتاج خلق لا نظير له، ومن حيث أنه قد بدأ في زمن محدد فسينتهي في زمن محدد كذلك، فهو ليس لا متناهيا، ووجوده مرهون بالإرادة الإلهية. ومن الخلق إلى الحساب يكون العالم مخترقا بصيرورة من الخلاص وبالوحي من خلال الفعل المتواصل للكلمة الإلهية التي لا يصيبها الإعياء أبدا. فالكلمة على الدوام حاضرة ومحايثة للإنسانية، إلى درجة أنها ترتدي شكل الموجودات الحسية، لتصبح بارزة للعيان من خلال تجسد الإلهي في الإنساني، حيث أن "الزمن يمثل بواسطة خط مستقيم، له نهاية في كلا طرفيه، وله بداية ونهاية مطلقة... وباختصار

---

(104) Ibid, p.4.

فإن مسيحية القرون الأولى تتصور الزمن على أنه خطي، متواصل، غير رجعي، مباشر وهو دليل على الإرادة الإلهية"[105].إن الزمن يقوم على أحداث متجددة وغير قابلة للتكرار، فالعهد الجديد ليس هو العهد القديم، ولا أحد كان بإمكانه أن يتنبأ بمجيء المسيح. إن المسيحيين وفق الإنجيل اعتبروا أن تقاليدهم الدينية المنتسبة إلى **موسى** سابقة على الحكمة الوثنية اليونانية أو الشرقية، وبالتالي فالمسيحية تكفي نفسها بنفسها. أما الهيلينية فكانت تنقصها نقطة مركزية أو نقطتين مرجعيتين ثابتتين يمكن من خلالهما تنظيم الزمن.

ورغم هذه الاختلافات، إلا أن لـ: **أفلوطين** دور وتأثير في ظهور الفضائل الأخلاقية، وفي ظهور التصوف المسيحي، فالمعرفة هي أساس الخلاص وأساس الطهارة والعفة والفضيلة والشجاعة، حيث أن "لاهوته قد يظهر على أنه فاتر العاطفة وخاليا من الانفعال ومن الإحساس. وعلى الرغم من هذا فإنه هو الذي صقل التصوف المسيحي للصورة ".[106] كما أن **أورجين** وهو أحد تلامذته سيكتب عن التصوف المسيحي، وهو يصف مسعى الروح بأنه خروج/هجرة، فهي تترك الأصنام والآلهة المصرية، ثم تقطع البحر الأحمر، وبعدها تمر بالمياه المرة للغواية والأوهام والتمثلات اليوثوبية، من أجل أن تصل وهي طاهرة إلى الوحدة مع الله. وهو "يصف الروح المسيحية على أنها مقر الكلمة، التي هي الصورة الأساسية لله. وبما أن الكلمة هي صورة الأب من خلال حضوره فيه، كذلك فإن الروح هي صورة الكلمة من خلال حضورها فيها"[107]. إن الكلمة تقوم بدور الوساطة بين الروح والله، فكما أن المسيح تشبه بالله إلى أقصى درجة، فإن الروح تحاول أن تقتدي هي الأخرى بالكلمة إلى أقصى درجة كذلك، فالمسيح يلعب دور المخلص الذي طالما انتظره الغنوصيون.

---

(105) Puech, En quête de Gnose. Op.cit, pp.7, 13.

(106) Dupré Louis - Mystique et pensée chrétienne- Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophique)- Volume dirigé par André Jacob, Préface de Paul Ricœur. 1ère édition fevrier1989, 3ème édition 1997. PUF, p.1658

(107) Dupré, Mystique et pensée chrétienne. Op.cit, p.1658.

وبالتالي هناك تأويلين متناقضين، أحدهما يؤكد على دور الفلسفة اليونانية في إحياء التصوف (الغنوص)، وفي ظهور الروحانية المسيحية كتأكيد على التكامل والتواصل بين العقل والدين، في حين أن الموقف الثاني يؤكد على أصالة التصوف المسيحي، واختلافه عن أشكال التصوف السائدة في القديم، وذلك من أجل إعطاء الوحي وحده دون العوامل الأخرى التأثير الكلي على السلوك الإنساني، بغرض جعل المسيحية مستقلة وصاحبة سيادة على قيمها الجديدة.

ج - الغنوصية والمسيحية:

يرى نيتشه بأن الزهد موقف وسلوك ملازم لجميع الشعوب والحضارات عبر التاريخ، ما يبين أنه ليس مسيحيا، وأن المسيحية لا يحق لها أن تنسب لنفسها حصريا هذه الممارسة. إن "الزهد ليس ملازما للمسيحية، ولقد أخطأ **شوبنهور** في هذه المسألة، لقد تسلل الزهد إلى المسيحية، وفي كل مكان وحتى بدون المسيحية يوجد زهد "(108). إن هذا الموقف يتوافق مع الاعتقاد السائد بأن الغنوص ليس منتوجا مسيحيا لعدم توافقه مع روحها، ومع فلسفة التاريخ التي أقامتها.

ولقد اهتم رجال الدين المسيحيون بطهارة الروح، وبوحدة الشعب مع الله، واهتمامهم بالغنوصية كان من أجل كشف الأخطاء التي تتضمنها، وخاصة في حال اعتمادها على عناصر يونانية، "فبالنسبة للمسيحيين فإنها كفر مسيحي، وهم لم يهتموا بها إلا بما هي كذلك"(109). إن الغنوص مجرد إلحاد وعمل شيطاني، يرجع في نظر اللاهوتيين إلى تلطيخ الفلسفة اليونانية للمذهب المسيحي، وذلك لأن تفسيراتها للعالم، ترجع أصل الأشياء إلى المادة، كما هو الحال عند **طاليس** حين أرجع أصل الكون إلى

---

(108) Nietzsche Frederich - La volonté de puissance, tome1- Texte établi par Friedrich Wurzbach, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Tel Gallimard 1995, p.190.

(109) Simon Marcel & André Benoît- le judaïsme et le christianisme antique (d'Antiochus Epiphane a Constantin) PUF 4ème édition 1994 février, p.276.

الماء. كما أن الفلسفة اليونانية ترسخ فكرة التعالي، وتنفي عن الله فعل الخلق. إن "الغنوصية تستمد عناصرها الأساسية والمميزة من الفلسفة الكلاسيكية، وهي تشويه للمسيحية، بسبب تأثير الفلسفة"(110). وتتهم الغنوصية بأنها المتسببة في تحويل المسيحية إلى مسيحية دوغمائية ومنغلقة، بل حتى إلى كاثوليكية، لأن المواجهة الحاصلة بينها، دفعتها إلى الانغلاق والتشدد، من أجل حماية معتقداتها.

إن الموقف الغنوصي في نظر الباحث **هنري شارل**، أقام قسمة بين إله خير وإله شرير. "إن الغنوصي سيكون عليه إما معارضة الله بالمادة أو بمبدأ سيئ. وإما تمييز الإله المتعالي، والمجهول والغريب عن العالم، ولكن الخير بإطلاق عن الإله السفلي أو العدو، والخالق للعالم وللأجساد والمسؤول عن المعارضة المؤلمة بين الأنا المسجون في بؤس هذا العالم وبين قذارة هذا الجسد"(111). إن العالم الحسي هو الجحيم الحقيقي وهو كذلك المنفى، بما أنه غريب عن الإنسان، والإنسان غريب عنه. والغنوصي منذ البدء يدرك أن ابتعاده عن الله هو في نفس الوقت ابتعاد عن الذات الإنسانية، وكلما جهل الله كلما جهل نفسه. إنه مع مرور الوقت يدرك النتيجة الأساسية الآتية: "أنا في العالم، ولكنني لست من العالم"(112).
ويمكن القول أن هناك غنوصية متشائمة سبقت المسيحية، وتتميز ببحثها عن الإله المتعالي، وتعتبر أن العالم كله شر. وهناك أخرى متفائلة ظهرت بظهور المسيحية التي تغيرت نظرتها إلى الله، الذي أصبح موصوفا بالخلق (خلق الإنسان وخلق العالم)، فلم يعد خلق العالم مرادفا للشر، ولم يعد الخلق منسوبا إلى إله شرير، وأصبحت المحايثة دليلا على الرحمة واللطف الإلهيين.

إن المسيحية لا تتموضع في التاريخ لتحرير الإنسان من الزمن أو من بطش التاريخ، ولكنها تعمل على جعله يدرك بأن خلاصه ونجاته لا يمكن

---

(110) Ibid, p.277.

(111) Dupré, Mystique et pensée chrétienne. Op.cit, p.194.

(112) Ibid, p.200.

أن يتحققا إلا بفضل الزمن وبفضل التاريخ، ففيه ظهر المسيح، وفيه ظهر الوحي. إن "الحالة الإسكاتولوجية للإنسانية حتى وإن كانت عودة لوضعية النعيم La condition paradisiaque، فإنها لا يمكن أن تكون الاسترجاع أو إعادة الإنتاج المطلق للواقع كما كان عند بداية الخلق. والإسكتولوجيا لا تهدم التاريخ، بل هي نهايته واكتماله"[113]. إن العمل على تحقيق الذات الإنسانية في وضعيتها الأولى والأصيلة عن طريق تهديم الزمن والتاريخ، لا يتوافق مع المسيحية التي تستعمل التاريخ والزمن كوسيلة من أجل الخلاص الذي لا يعني العودة إلى الحالة الأصلية. فبالنظر للتاريخ وللمسار العام للبشرية، يتخذ الخلاص درجات ومستويات متعددة بحسب طبيعة الأعمال والمنجزات.

إن الغنوصية تعتبر الروح الإنسانية "شرارة إلهية سقطت في عالم الولادة والموت والقدر، والتي عليها أن تعي ذاتها من أجل أن يعاد إدماجها في العالم الإلهي"[114]. وبمجيء المسيحية ترسخ هذا الشعور أكثر من خلال القيم الروحية التي تحملها، والتي كشف عنها العشاء الأخير. إن الروحانية وسيلة تتحقق بها العلاقة المباشرة بين الله وبين المجتمع المسيحي. ولكن الروحانية هي بالدرجة الأولى حالة ذاتية، وقد "عرف **القديس أوغسطين** 354-430 التصوف على أنه حالة عقلية ذاتية. هكذا فإن **جرسون** عميد السوربون في القرن الخامس عشر، يصف التصوف بأنه معرفة تجريبية لله، معرفا إياه بأنه حالة شعورية راجعة إلى العفو العجيب للوحدة"[115].

إن الاعتقاد أن الإنسان مخلوق على صورة الله، يدفع بالمتصوف إلى العمل على الاتحاد مع الله، والعمل على أن يصبح شبيها بصورة المسيح. وهذا النوع من التصوف يطلب الآلام، ويسعى نحو قتل الجسد مقتديا بالمسيح. ولقد كان التصوف البيزنطي ممثلا له، من حيث أن " المعرفة

---

(113) Ibid, p.20

(114) Simon Marcel & Benoît, Le judaïsme et le christianisme antique, Op.cit, p.288.

(115) Dupré, Mystique et pensée chrétienne. Op.cit, p.1657.

والغنوص الأرثوذكسي يأتيان إذا من معرفة المسيح، ومن وحدة الشعور ومن المشاركة الأنطلوجية فيه"[116]. ويظهر التصوف كجهد من أجل إحياء تجربة المسيح، وجعله حاضرا في ذات المتصوف، وحاضرا باستمرار أيضا بين الناس، لذلك من الضروري على المتصوف أن يكون متقشفا وغير راغب في امتلاك أي شيء، إذا أراد أن يكون محسنا. إن محاربة الأهواء والغرائز تهدف إلى إحياء الصورة الإلهية، وتمكين الروح من أن تسترجع طبيعتها الروحانية بالوحدة المباشرة مع الله. وإن الاعتقاد بأن الله خلق الإنسان على صورته، يتولد عنه تقديس Déifié الإنسان وإحلال الله المحايث بدل الله المتعالي. إن الله ليس جوهرا ولكن وجودا، "فهو لم يقل لـ: **موسى** أنا الماهية، ولكن أنا الوجود إذا ليس هو الذي يصدر عن الماهية، ولكن الماهية هي التي تصدر عن الذي هو موجود، لأن من هو موجود يحوي في ذاته الوجود كله. هكذا فإن إله الحب في سيادة حريته، يمكنه أن يتعالى على تعاليه الخاص، وعلى ماهيته، من أجل أن يمنح نفسه للمشاركة"[117].

إن الروحانية كحالة ذاتية تتطلب نوعا من الانفصال عن الحياة الاجتماعية ونوعا من الأنانية، ما يجعلها حالة غير مقبولة داخل مجتمع يعمل على تقريب الناس من بعضهم البعض. وهذا ما أدى إلى تراجع التصوف في نهاية القرون الوسطى، فاستبدل التصوف القائم على الصورة (المسيح هو صورة الأب)، بالتصوف القائم على الحب. والذي يعود الفضل في ظهوره إلى **برنارد دي كليرفو**، وقد أصبح التصوف أرضيا دنيويا، فاستبدل بمصطلح التأمل، وبمصطلح الروحانية، ما يقربه أكثر من الفلسفة الناشئة في أوروبا والمنفتحة على الأنوار، ولكن الحاملة لثقل الإرث اليوناني والمسيحي والغنوصي بإشكالياته المختلفة والمعقدة، التي تطرح قضايا الخلاص، والخلق، وحركة التاريخ، وطبيعة الذات الإلهية، ومصدر الشر.

وإن الاتفاق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية والغنوصية يكمن في

---

(116) Ibid, p.2.

(117) Ibid, p.64.

الإقرار بإمكانية الخلاص، والإيمان المشترك بوجود عالم غيبي، وسلوك المسلك الروحي أو التأملي، والرغبة في استرجاع الحالة الأصلية، والسعي إلى التشبه بالله، واعتبار أن مصدر الروح إلهي.

ثالثاً: المثالية في الفكر الألماني الحديث

1 - الإرث المثالي المسيحي:

ليس من السهل الجزم بأن الفلسفة الألمانية منقطعة عن الغيب أو عن الدين(118)، لأن الإرث الديني يبقى حاضرا بشكل أو بآخر فيها، وقد أدخلت عليه كثيرا من التأويلات والإصلاحات المتوافقة مع حركة التنوير. ولقد تطرق **فردريك نيتشه** بالتفصيل في كتابه "إرادة القوة"، إلى الهدف المثالي المسيحي كما نشأ في المسيحية البدائية (مسيحية يسوع)، وفي مسيحية **القديس بولس**. إن المسيحية في نظره تهدف إلى خلاص الروح فقط، وهي مليئة بالأحاسيس الضخمة والمبالغ فيها، والتي لا يتولد عنها إلا المعاناة والتعاسة. ونحن " نتوهم في كل مرة عندما ننتظر من الهدف المثالي تقدما. وإن انتصار الهدف المثالي كان دائما إلى حد الآن حركة تراجعية"(119). حيث لم تجن الإنسانية إلا التعاسة والشقاء جراء تقيدها والتزامها بالتعاليم المسيحية، التي تضمنت أهدافا مثالية كثيرة منها القضاء على العبودية، ومحبة الأعداء، والعدالة، والصدق. ومن بين جميع هذه القيم توجه اهتمامها بالخصوص نحو المساواة كهدف مثالي أسمى، لا بد على المجتمع أن يتوصل إليه لتحقيق الإنسان الكامل، وذلك بنقل المملكة الإلهية التي كان البشر يترقبونها والموجودة في عالم غير عالمهم إلى داخل

---

(118) لقد ورد عن الباحث **جليد قادة** مثلا أن "النسق الفكري **الخلدوني** مفتوح ويحمل الكثير من الإمكانيات العلمية في داخله، أما النسق **الهيجلي** فيكاد يكون مغلقا ومفاهيمه مفاهيم قطعية ونهائية. وهذا راجع في نظرنا إلى خصوصية الثقافة العربية الإسلامية المرتبطة بالدين والغيب في مواجهة الثقافة الغربية المنقطعة عنهما" المرجع : "تعليل التاريخ ما بين ابن خلدون وهيجل"، رسالة الدكتوراه، جامعة وهران 2006م، ص252.

(119) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.172.

الإنسان، وكأنه "في كل الأحوال يصبح الإيمان بالتقدم نحو المثالي هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن نتخيله في أيامنا هذه كطريق للغائية في تاريخ الإنسانية. وباختصار فإننا نقلنا مملكة الله المستقبلية إلى الأرض وفي الإنسان، ولكننا في العمق حافظنا على الإيمان بالمثال القديم"(120) لقد أصبح للإنسان هدفان مثاليان لا بد من بلوغهما، مع العلم أن أحدهما شرط للآخر، فالوصول إلى تحقيق المملكة الإلهية في قلب الإنسان وعلى الأرض، يضمن الوصول إلى المملكة الإلهية في العالم الآخر.

إن المسيحية ليست نتاج مجهود شخص واحد (المسيح) ولكنها في الحقيقة جهد جماعي، أي أن ما هو موجود فيها اليوم من اعتقادات ومبادئ وتمثلات، مختلف تماما عما كان يرغب المسيح في بلوغه. ومن هنا لا بد من التمييز بين المسيحية البدائية، ومسيحية الكنيسة. لقد كان المسيح يتوجه مباشرة إلى الحقيقة الداخلية، وإلى مملكة الله الموجودة في قلب الإنسان، من غير أن يكترث بالرهبانية الأرثوذكسية اليهودية، متجاوزا طقوس المتاجرة مع الله، ومقللا من أهمية الخطيئة، والندم، والتوبة. فما كان يهمه، هو كيف يصير الإنسان متحدا مع الله وسعيدا، وباختصار لقد عمل على تجاوز الإرث الديني اليهودي والوثني الذي يفصل بين الإلهي والإنساني، وبين الطهارة والقداسة.

إن المملكة الإلهية لا تأتي كحدث نهائي يتوج حركة التاريخ أو يعبر عن نهايته، ولكنها كامنة في قلب كل فرد له قابلية لأن يتحول. ولقد دعا المسيح إلى محبة الجميع، والإحسان سرا، وعدم الرغبة في الغنى، وعدم محاكمة أي أحد، وعدم القيام بالعبادات علانية. ووقف ضد كل مأسسة للمسيحية، أي ضد الدولة، وضد الجماعة، وضد الكنيسة. إن "المسيحية البدائية هي هدم للدولة، إنها تمنع القسم، والخدمة العسكرية، والمحاكم، والدفاع الشرعي، وتمنع الدفاع عن الجماعة أيا كانت، وتمنع أي تمييز بين المواطن والغريب، وتمنع حتى تراتبية الطبقات"(121). إنها ضد المجتمع

---

(120) Ibid, p.173.

(121) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.176.

لاستقطابها جميع الأفراد المنبوذين، كالمعتوهين، والمرضى، والفقراء وكذا المذنبين. إن الحياة المثالية تنحصر في الحب والتواضع والابتعاد عن كل مشتهيات الحياة ومتعها.

إن التوجه الأول للمسيحية لم يرض الكنيسة التي كان عليها أن تعيد زحزحة معنى المسيحية إلى مكان آخر، عن طريق التضخيم من شأن المعجزات، وتكثيف طقوس العبادة وتعقيدها، والتركيز على الخطيئة الأصلية وعلى الغفران وعلى العقاب. لقد فعل المسيحيون ما فعله اليهود، بحيث أنهم وضعوا على شفاه رسلهم ما تبين لهم أنه ضروري لوجودهم، في حين أن المسيحية البدائية قامت بغير حاجة إلى الإله الشخصي أو الخطيئة أو الخلود، ولم تكن بحاجة إلى أي ميتافيزيقا، ولا إلى الزهد لأنها في جوهرها "ممارسة وليست مذهبا، إنها تبين لنا كيف نتصرف، وليس فيما يجب أن نؤمن"[122]. إن المسيحي الحقيقي هو الذي يلتزم بمبادئ المسيحية البدائية.

لقد أصبحت المسيحية المعدلة أو المعاد صياغتها من طرف الكنيسة قائمة على أساس التمرد الشعبي وانتفاضة المهزومين، ومن أجل أن تنجح الحركة الثورية كان عليها أن تظهر على أنها حزب السلام وحزب البراءة، مركزة استراتيجيتها على العناصر الآتية:

- الثورة ضد النظام المسيطر.

- تحويل القيم وقلبها، وجعل السعادة ممنوحة للمتواضعين، وجعل الله مع الضعفاء.

- الامتناع عن المقاومة.

- محبة الآخر كنتيجة لازمة عن محبة الله.

- التنكر للمطالب الطبيعية.

---

(122) Ibid, p.178.

ومن خلال هذه العناصر استطاعت اليهودية أن تتغلغل في صميم المسيحية، والتي لم تستطع التطور بدونها، حيث أن "الواقع الذي قامت عليه المسيحية هو الأسرة اليهودية الصغيرة المتشتتة في العالم، مع دفئها وحنيتها، مع توقها إلى المساعدة والمساندة المتبادلة، المجهولة وربما غير المفهومة في الإمبراطورية الرومانية"[(123)]. ومن اليهودية سيتولد مفهوم الحب، وبذلك لن يكون للمسيحية أية علاقة لا مع الحضارة اليونانية، ولا مع الفلسفة الألمانية، "فليس هنا شيء من اليونان أو الهندوس ولا حتى الألمان، ونشيد الإحسان المؤلف من طرف **القديس بولس** ليس له أية علاقة مع الإغريق، ولكنه الاشتعال اليهودي للنار السامية الأبدية"[(124)]. لا يوجد في العهد الجديد صوت إلهي بقدر ما يوجد صوت بشري مفتري وحامل للحقد والراغب في التدمير. ويرى نيتشه بأن اليهود قد زوروا التاريخ من أجل إظهار المسيحية كأنها حدث رئيسي، ومن أجل أن يرفعوا عن أنفسهم الظلم، كان عليهم أن يحولوا كل خطأ يقترفه شخص في حق شخص آخر، إلى خطأ مقترف في حق الله، فمن يظلم إنسانا كأنما ظلم الله، ومن ينقص من شأن شخص ما كأنما أنقص من شأن الله.

ولقد اعتمد اليهود على الفلسفة اليونانية ممثلة في **أفلاطون**، والذي كان سببا في انحطاط الحضارة اليونانية، فهذا "الخطأ ناتج عن كون فلسفة الأخلاق اليونانية قد فعلت كل شيء لتحضير التعصب الأخلاقي [...] و**أفلاطون** هو الجسر الكبير الذي يوصل إلى الفساد، لأنه أول من رفض إدماج الطبيعة في الأخلاق. وبعد أن حط من شأن الآلهة اليونانية بفضل مفهوم الخير، ألحق العدوى بالتزمت اليهودي"[(125)]. فأصبحت المسيحية دين عدمي يجمع كل العناصر المنحطة للعصور القديمة، بحيث لم تقاوم أيا من هذه الآفات والأمراض، وهنا يكمن جوهرها الحقيقي المتمثل في عدم المقاومة. لقد أصبح "الدين العدمي يجمع العناصر المنحطة للعصر القديم

---

(123) Ibid, p.179.

(124) Ibid, pp.179, 180.

(125) Ibid, p.183.

وكل ما شابهها"[126]. إن المسيحية هي حزب الضعفاء، وحزب المسممين بالأخلاق وضد الوثنية، وحزب الذين أتعبتهم السياسة، وبالتأكيد حزب الذين يبغضون أنفسهم. ولقد بدأت العصور القديمة في الانحطاط عندما اعتبرت أن الغرائز مصدر كل الشرور، كما هو الحال عند **أفلاطون** **وأفلوطين**، على الرغم من أن **أبيقور** حاول أن يقاوم هذا الانحطاط. ولكن جاءت المسيحية لتعمقه بمقاومتها للهدف المثالي الموجود في الأرستقراطية، فهي كإيديولوجيا كانت تقاوم الطبقة الأرستقراطية الحاكمة والمسيطرة، بواسطة إحلال مبدأ الخلود الفردي، والعالم الآخر، والسجود (الانبطاح) كتعبير عن أكبر تحقير للذات.

إن **القديس بولس** كان بحاجة إلى السر والغيب Le mystère الذي يسكن الجماهير، فبحث عن تضحية Un sacrifice من أجل مقاومة صور المعتقدات السرية. ولقد وضع الإله في الصليب، الذي يشرب المؤمنون دمه (الخمر) من أجل التوحد والوحدة الغيبية معه، وبذلك فقد " أعاد إحياء وبأسلوب عظيم ما عمل المسيح على إلغائه خلال حياته، وأخيرا عندما اكتملت الكنيسة، جعلت الدولة تحت سيادتها"[127]. وقد يظهر في البداية أن **نيتشه** يطمح إلى إحياء المثالية التي كانت المسيحية البدائية تقوم عليها، ولكن بالنسبة له تبقى هذه المثالية صعبة التحقيق. وهو ينتقد كل من مسيحية المسيح ومسيحية **القديس بولس**، وذلك لأنهما لا يخرجان عن نطاق الوعي البائس. يقول **نيتشه**: "ما لا أحبه في **المسيح الناصري** أو عند الرسول **بولس**، أنهما ألبا رؤوس الناس البسطاء، وكأن فضائلهما كان لها أهمية بالغة! كان لا بد من دفع الثمن غاليا، لأنهما شنعا بالخصال الغالية لفضيلة الإنسان، معارضين إياها بالوعي البائس [...] ويصير العمل غريبا سواء في المثال الهندي أو المسيحية البدائية، وهما يفصلان الإنسان عن شعبه، وعن دولته، وعن كامل الحضارة [...] إنهما طريقة بائسة في التفكير، فلا يجب

---

(126) Ibid, p.186.

(127) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.188.

أن نترك أنفسنا تنخدع بهما"[128]. إن المسيحية بكل أشكالها وبكل تأويلاتها تبقى غير نافعة للبشرية، التي ومنذ خلق آدم عاشت حالة غير عادية بسبب الخطيئة الأصلية، ومن أجل استرجاع الحالة العادية، كان على الله أن يقدم ابنه أضحية. ولكن من حينها لم يحصل أي تغيير، فالبشرية مازالت تتألم وتعاني فالمرأة تتألم عند الولادة، والأمراض ما زالت تصيب الإنسان، والشرور بأنواعها تتفاقم، وكل ذلك لأن البشرية لم تبذل جهدا ولم تناضل من أجل خلاصها.

يناقش نيتشه الداروينية حول نظرية التطور، وينتقدها لأنها في نظره ليست صحيحة، فالتاريخ يثبت أن الأقوياء ليس هم الذين ينتصرون بل الضعفاء، "إني أميل إلى الاعتقاد أن مدرسة داروين قد أخطأت في كل شيء... إني أرى الدونيين Les inférieures ينتصرون بفضل كثرة عددهم، وبالحذر والخديعة"[129]. ويقول كذلك: "فيما يخص المقولة المشهورة الصراع من أجل الحياة، فإنها تبدو لي حتى الآن منادى بها أكثر مما هو مبرهن عليها. ويمكن أن تحدث، لكن هذا استثناء [...] حيث يتفوق الضعفاء أكثر فأكثر، ذلك لأنهم أكثر عددا، ولأنهم كذلك أكثر ذكاء"[130]. إن نيتشه غير متشائم حول ما ستؤول إليه الإنسانية، فمؤلفه "إرادة القوة" دليل منهجي يستعرض من خلاله كيفية إرجاع الوعي السعيد، بالتركيز على الفردانية في شكلها الأرستقراطي. وهو يربط بين الحرية وبين القدرة على السيطرة على الذات وعلى الآخرين، ومن هنا فإن الحرية لا تتوافق بتاتا مع المساواة كشكل من أشكال الإفراط في الإنسانية التي نجدها في المسيحية أو الاشتراكية أو الديمقراطية، "فيجب على الإنسان الأعلى عند نيتشه أن يكون في الوقت نفسه أرستقراطيا متلقيا لتربية من أجل الحكم، وحكيما

---

(128) Ibid, pp.11, 191,192.

(129) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, pp190, 191.

(130) نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي. إفريقيا الشرق، ط1، 1996م، ص90.

منفصلا عن العواطف الإنسانية، وخاصة المفرطة منها"[131]. ويبقى النموذج مستقى من الحضارة اليونانية التي جعلت الحكم في يد الطبقة الأرستقراطية.

إن نيتشه ينتقد السامية، والمسيحية، وكل نزعة دينية، فيصبح الإلحاد نوعا من المقاومة والنضال من أجل تخليص الفلسفة من الدين، وهذا ما يجعله يقف بجانب شوبنهور، لكونه " أكبر منتقدي مطلوسي ومخبولي العقل Philistinisme في ألمانيا، وكما سيوضح ذلك نيتشه لاحقا، هو بسبب كونه المفكر الحقيقي الوحيد الملحد في أمة كانت فيها الفلسفة متشبعة بالدين"[132]. إن مثالية الفلسفة الألمانية تظهر في محاولتها المصالحة بين العقل والرغبة، وهذا ما فعله نيتشه في قراءته للتراجيديا اليونانية، من أجل ألا تبقى أي معارضة بين دينوسوس وأبلون، أي بين إرادة الحياة والتمثل، فوفق هذه الرؤية تتحقق العدالة. ويعلن نيتشه في آخر فقرة مخصصة للمثالية المسيحية عن نواياه الحقيقة، وعن الوجهة التي يجب على أوروبا أن تسير إليها، وفي هذه الفقرة يكمن جوهر إرادة القوة، والوسائل الكفيلة بتحقيقها. يقول: "إذا كنت السيد، سأقول بأنه قد حان الأوان لأن نعلن الحرب على الأخلاق الأوروبية، وعلى كل ما بني عليها، لا بد من تدمير التنظيم الحالي للشعوب وللدول الأوروبية. إن العقلية المسيحية والديمقراطية تفضلان حيوان القطيع [...] إن الضعفاء ينتصرون ويجعلون مقاييس قيمهم تنتصر"[133]. إنه يفكر في علاقة فريدة بين العقل والمرح، بين الجدية والسخرية، وذلك بأن "يعرف المرء كيف يرقص برجليه، بالأفكار وبالكلمات. ألا يزال هناك داع لأن نقول بأنه على المرء أيضا أن يعرف كيف يرقص بعقله"[134]. إنه يريد بذلك أن يستبدل الأنوار العقلانية، بأنوار لاعقلانية، ففي مؤلفه "كتاب الفيلسوف" يطرح مشروع الفلسفة الجديد، أين تصبح الفلسفة فيه فن للحياة، لأنه "من المستحيل علينا اليوم أن ننتج جيلا من الفلاسفة كما فعل

---

(131) Raynaud Philippe & Stéphane Rials- Dictionnaire de la philosophie politique - PUF, 2ème édition, Avril 1998, p.434.

(132) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique, Op.cit, p.431.

(133) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.214.

(134) نيتشه، أفول الأصنام. المرجع السابق. ص73.

الإغريق في زمن التراجيديا. إن الفن وحده هو الذي يقوم اليوم بدورهم، فهكذا نسق (الفلسفة) ليس ممكنا إلا كفن"[135]. إنه يريد عصرا لأجل مزيد من المرح ومزيدا من الفردانية الجمالية، إنها مثالية اللا-عقل أو مثالية الانفعالات، أين يتم استيعاب الأنوار على أنها، الشجاعة في عدم قبول القوالب الجامدة والجاهزة. وتبقى قراءة **نيتشه** للتراث الفلسفي الألماني، واحدة من القراءات المهمة، التي تبين بأن الخطاب الفلسفي لا يجد أهدافه المثالية في الدين المسيحي، بقدر ما يجدها في تاريخ الفلسفة نفسها، وهذا ما يفسر أن المفكرين الألمان شرعوا في إصلاح الدين.

2 - الإصلاحات الدينية:

يبدأ الإصلاح الديني في أوروبا مع البابا **غرغوار الكبير** أو **السابع** ما بين 1073 إلى 1085، والذي أعطى من خلاله مفهوما جديدا للدين، مركزا عل مفهوم الرابطة Religare، حيث أن "الدين ليس عقدا موثقا مقروءا بتفحص، ولكنه حركة الأشخاص الإلهيين في الأشخاص الإنسانيين. وهذه الثورة العقلية كانت جد ممتازة، ولكن لم يقدر على دفعها إلى أقصى مداها، وخاصة في المجال المقدس"[136]. ولقد أراد **قريقوار** أن يخلق تفاعلا وتمازجا بين الإنساني والإلهي، ولكن لأن الديانات الهندو-أوروبية تفرق بين القدسية La sacralité وبين الطهارة La sainteté، وبين الإلهي والإنساني، فقد كان من الصعب تحقيق المصالحة المطلوبة. وإن إخفاق التمسيح راجع إلى المقاومة التي أبدتها المعتقدات الوثنية في وجه المسيحية، بحيث أن "إدخال القداسة الوثنية في الفكر المسيحي تظهر من خلال ترجمة الكلمة الإغريقية الغيب Mysterion (Mystère) باللاتينية Sacramentum، والذي يعني القربان المقدس، والأسرار الأخيرة، Les

(135) Nietzsche - Le livre du philosophe- traduction, introduction et notes par: Angèle K. Marietti. Aubier Flammarion, 1969, p.38.

(136) Rouche Michel - Les racines de l'Europe, les sociétés du haut moyen age (568-888)- Fayard, 2003, p.19.

sacrements، في حين كان يجب أن يقال طاهر Sanctificamentum"[137]. إن انتصار التصور الوثني جعل المسيحية تفصل القداسة عن الطاهرة.

ويرى الباحث **مشال روش** أن للمقدس خصوصيات انعكست على التركيبة الاجتماعية، فأنشأت مجتمعا تراتبيا مكونا من رجال الدين والجنود والفلاحين. إن "المقدس يتضمن المعتقد، والسحر، والحق، والثقافة، والعلم، والشيخوخة والأبدية. والعنف الجسدي والنفسي خاص بالمذكر، لأنه السلطة العسكرية. وأخيرا فإن الخصوبة الإنسانية والنباتية، هي من خصوصية الأنثى، باعتبار أنها تنتج الحشد والثروة والأطفال [...] إنه المخطط المثالي للتقسيم الثلاثي الوظيفي الذي أعطاه **جورج دوميزال** أهمية"[138]. ومن خلال هذه الخصوصيات تظهر كل أصناف الطبقات الاجتماعية التي سبق ذكرها (السحر=رجال الدين. العنف=الجنود. الخصوبة=المرأة). ولقد استطاعت الشعوب الوثنية التي كانت تقدس العنف، أن تنقل شحنتها العدوانية إلى المسيحية، التي كانت في البداية تعتبر أن صلب المسيح هو آخر عنف في التاريخ، ولكنها كتنظيم اجتماعي وسياسي أخذت عن الرومان كثيرا من القوانين. ما يفسر أنها حملت في ذاتها شعارا يحمل في داخله تناقضا مفضوحا، وهو شعار "الحرية، والمساواة، والإقطاعية"[139]. ومن أجل إخفاء العبودية كشكل من أشكال العنف، الموجود في المجتمعات الوثنية، والذي ظل مستمرا، عمد المسيحيون إلى تحويل العبد إلى رتبة الخادم الأمين، وسياسيا عمدوا إلى تعيين الملوك، وإعطائهم الشرعية.

ويصل المؤرخ **جاك لوقوف** إلى نفس النتيجة التي وصل إليها **روش**، وذلك فيما يخص الوظائف الثلاثة للحكم الملكي، والتي تلخص الطبقات الثلاث الموجودة في المجتمعات القديمة والحديثة. حيث أن "ميزات الملك القرو- وسطي هي جد مهمة [...] فالملك الإقطاعي هو صورة الله [...]

---

(137) Rouche, Les racines de l'Europe. Op.cit, p.21.

(138) Ibid, p.22.

(139) Ibid, p138.

وملوك القرون الوسطى هم ملوك ثلاثيي الوظائف Trifonctionnels، بمعنى أنهم جمعوا في ذواتهم الوظائف الهندو- أوروبية الثلاث، التي تحدد الوظائف الشاملة للمجتمع، من خلال وساطة ثلاثة مراتب مختلفة للأشخاص. إن الملك يجسد [...] الوظيفة الدينية، وهو أيضا ملك الوظيفة العسكرية [...] كما أنه مسؤول عن الاقتصاد، أي عن نماء مملكته"[140].

لقد بقي الحكم الملكي في ألمانيا وخلال الفترة التي انتشرت فيها المثالية الألمانية الحديثة، محافظا على أصوله الهندو-أوروبية، وجامعا في ذاته الوظائف الثلاثة ليكون مماثلا لله في قداسته.

وامتدت الإصلاحات الدينية وتواصلت مع أزمة الأيقونات التي ظهرت في بيزنطيا، مبرزة اختلاف مسيحية الغرب عن مسيحية الشرق، حيث أن "الاختلافات اللاهوتية أبعدت المسيحيين اللاتينيين عن البيزنطيين، وهذا التباعد تدهور أكثر بواسطة الاختيار الأكثر أهمية للكنيسة اللاتينية [...] فبعد اجتماع نسي الثاني Le concile de Nicée2 لسنة 787، حدد **شارمان** من خلال مجموعة من الاتفاقات carolini Libri موقف المسيحية اللاتينية الغربية تجاه الصور، معبرا عن موقف وسطي رافض لتحطيم الأيقونات[141] من جهة، ولعبادتها Iconodoulie من جهة أخرى. وفي نفس الوقت فإن كل من الإسلام واليهودية قدا رافضا الصور، وكانت بيزنطا مجتاحة بأزمة تحطيم الأيقونات. أما المسيحية الغربية تبنت وقدست الصور كإجلال لله، وللعذراء، وللقديسين من غير أن تجعل منها موضوعا للعبادة. وكانت الصور شبيهة بالإنسان Anthropomorphe، فصور الأشخاص الإلهيين، ما عدا روح

(140) Le Goff Jacques - L'Europe est-elle née au moyen âge- Edition du Seuil, Octobre 2003, p.97.

(141) جاء في القاموس الموسوعي لاروس الجزء الأول ص529 أن الإيكونوكلازم L'iconoclasme هي المذهب الرسمي في الإمبراطورية البيزنطية والموضوع من طرف الأباطرة Léon 3 L'Isaurien (730), Constantin 5, Copronyme et Léon 5 L'Arménien والذين منعوا تمثل وعبادة صور المسيح والقديسين، واعتبروا ذلك وثنيا Idolâtres (مطابقة التقليد L'orthodoxie قد أعيد إحياؤها سنة 843 من طرف الإمبراطورة تيودورا Théodora).

القدس، كانت ذات وجوه إنسانية. إنها خطوة نحو الإنسانية الأوروبية. وهكذا انخرط الفن الأوروبي في طريق خصب"[142]. إن إصلاحات **قريقوار** سعت للمصالحة بين الإنساني والإلهي، كما أن موقف المسيحية الأوروبية الغربية من الأيقونات ذات الشبه بالإنسان، هو أساس المصالحة بين الإلهي والإنساني (المقدس، الطاهر)، وهذا عامل من عوامل ظهور النزعة الإنسانية في أوروبا، والتي أدت إلى خصوبة الفن وانتشاره.

ويبين **لوقوف** سببا جوهريا آخر ساهم في ظهور النزعة الإنسانية، فبالإضافة إلى الموقف الذي اتخذته الكنسية الغربية من الأيقونات، فإن ما سمح أيضا بظهور النزعة الإنسانية المرافقة للنهضة الأوروبية، هو تغير النظرة إلى المسيح، والانتقال من صورة المسيح المنتصر على الموت، إلى صورة المسيح المتألم، والتي كان لها الفضل في جعله أكثر قربا من الإنسان، وبالتالي التركيز على الخصوصية الإنسانية. وهذا التحول سيولد نزعة إنسانية ذات طابع إيجابي، ومن هنا فإن الإنسان أمكنه أن "يثبت ذاته، كمخلوق على صورة الله، وليس فقط على أنه مخطئ مسحوق من طرف الخطيئة الأصلية. ومن جهة أخرى فإنه بجانب الإيمان المحول، ولكن الحي دائما، فإن القرن 11 وبالخصوص القرن 12، سيعيدان تعريف ولمدة طويلة مفهومين أساسيين، واللذين يميزان الفكر الأوروبي الغربي، وهما فكرة الطبيعة، وفكرة العقل"[143]. إذا كل من النزعة الإنسانية والإصلاح **القريقوري**، والموقف من الأيقونات، وطريقة تمثل **المسيح** [...] عملوا على التقريب بين الإنسان والله، وتجاوز المعتقدات الوثنية الفاصلة بين الطاهر والمقدس.

ولقد عرف الإصلاح الديني أوجه، بفضل العمل التأويلي الذي قام به **القديس أنسلم** من خلال تساؤله عن السبب الذي جعل الله يتحول إلى إنسان، مركزا على نص التكوين Le texte de la genèse، والذي يذكر فيه أن الله خلق الإنسان على صورته. يقول **لوقوف** أن: "هدف الخلاص هو من

---

(142) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen âge. Op.cit, pp.41, 42.

(143) Ibid, pp.105, 106.

الآن فصاعدا مسبوق بجهد إنساني من أجل أن يجسد في هذا العالم الأرضي، تشابهه مع الله. والإنسانية المسيحية ستتأسس من الآن فصاعدا على هذا التشابه"[144].

وقد امتد الفكر الإصلاحي لكي يتجلى بوضوح مع **لوثر** في ألمانيا، التي شهدت في القرن السادس عشر بداية تغيرات عميقة مست علاقات القوى التي بني المجتمع عليها، والتي كانت تتوجه إلى خدمة مصالح الفئة القليلة على حساب الفئة الكبيرة. يقول الباحث **جوزاف روفان** لقد: "كانت ألمانيا مطلع القرن السادس عشر، مليئة بالأزمات العنيفة، كأزمة المزارعين، ودهماء الحضر، والفرسان، وكتلة البرجوازية الصغيرة التي كانت مستثارة بتيارات عميقة وقوية كانت تحضر لانفجارات ساخطة [...] إن **لوثر** سيخرج من الخفاء سنة 1517 برسائله الخمس والتسعين ضد التجارة غير المشروعة للتساهل المفضوح Le trafic des indulgences"[145]. إن كثيرا من النظريات الدينية واللاهوتية ترجع إليه، حيث بدأ خلافه مع الكنيسة بسبب التساهل الذي أبداه البابا لصالح بناء كاتدرائية **القديس بيار** Saint Pierre في روما. وقد قدم رئيس أساقفة ألمانيا **ألبير دوميونس** Albrecht de Mayence دعمه، وفي 31 أكتوبر1517 كتب المصلح لهذا الأخير يطلب منه أن يضع حدا لفضيحة التساهل، طاعنا بذلك في مصداقية السلطة الكنسية الممثلة في **البابا**. إن الصراع المحتدم سيجعل **لوثر** يرتقي بفكره من هذه القضية الجزئية، ويعيد التفكير بطريقة عميقة في الأسس التي ترتكز عليها المسيحية، وبالخصوص الممارسات الكنائسية، والعلاقة التي يجب أن تكون بين المؤمن والله.

ومن القضايا الجديدة التي يفتح فيها **لوثر** نقاشا تخص شكل الخلاص ووسائله، لذلك كان عليه تقديم رؤية جديدة متميزة عن الرؤى التقليدية، ففي نظره لا يوجب الله العدالة على الإنسان، ولكنه ينعم بها على المؤمن

---

(144) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen âge. Op.cit, p.110.

(145) Rovan Joseph - Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours- éditions du Seuil, octobre 1998, p.252.

بالمجان من خلال المسيح. ويوسع **لوثر** فكرة النعمة والهبة الإلهية إلى الخلاص، فبالنسبة له لا يجب على الإنسان أن يسعى بجهده من أجل الخلاص والنجاة، لأنه حتى وإن أراد ذلك، فلا يمكنه أن يصل إليه بقدراته الخاصة. ويمكن للإنسان أن يكون له يقين بالخلاص، إذا اعتبر أن العفو هبة إلهية لا يستحقها أو ليس جديرا بها، لذلك عليه أن يستقبلها بامتنان كامل وبخضوع تام. إن الخضوع التام لله ليس كافيا وحده للحصول على عفوه، فهو ضروري ولكنه غير كاف من أجل النجاة. إن كل ما يصدر عن العالم من خيرات وطاعات لا ينجي ولو شخصا واحدا.

ولقد أراد المصلحون القضاء على الممارسات الكنسية المؤسسة للإيمان على ضرورة الخضوع التام لله، ومن ثمة رهن الخلاص بمدى شراء المؤمن لصكوك الغفران. يقول الباحث **بيار بوهلر** أن: "التصور الجديد تم عرضه على أرضية التقوى. والصلاة كمجهود زهدي، أصبحت استسلاما مستأمنا لله. والأفعال الخيرة لم تعد متصورة كأفعال تستحق التقدير، ولكن كانبعاث عفوي للإيمان، ما أدى إلى ولادة أخلاق جديدة"[(146)]. وهكذا فإن **لوثر** يضفي على الممارسات الأخلاقية طابعا مثاليا وروحيا مجردا، وهذا التصور الجديد قريب من المسيحية البدائية، ومن تصور **كانط** لاحقا للواجب الأخلاقي.

إن محاكمة **لوثر** جعلته يفكر كذلك، في طبيعة العلاقة التي يجب أن تكون بين المملكتين الدنيوية والروحية، وقد خلص إلى أن بينهما توافقا وتنافرا في نفس الوقت، فمن حيث التنافر، فإنه يرى بأن الإنسان حر في اعتقاداته الداخلية، والوسيلة الوحيدة للتأثير على الضمائر هي الكلمة، فلا يحق للسلطة السياسية التدخل لمحاكمة الناس فيما يتعلق بقضاياهم الشخصية (الإيمان مثلا). ولكي يؤكد على الانفصال أكثر يلفت نظرنا إلى الطابع اللامرئي للكنيسة الحقيقية، ما يسمح للمؤمن من التحرر من المؤسسات الدينية، فيصبح هو نفسه إمام نفسه، يعيش إيمانه بدون وساطات مع الله.

---

(146) Buhler Pierre - Luther Martin - Encyclopaedia Universalis (corpus14- $L \rightarrow m$) Paris 1996, p.114.

أما من حيث الصلة الموجودة بين المملكتين فتستمد من الفكرة الأخيرة، فباعتبار أن خدمة الله لا تكون في الكنائس، ودور العبادة، فإن مكانها هو الحياة الدنيوية من خلال العمل بكل أشكاله (الزراعة، القضاء، الطب). فيكون العمل وسيلة يمارس من خلالها الله سلطانه على العالم، فهو يحل فيه من خلال العمل، ففي "رسالة **لوثر** إلى النبلاء الألمان، يعلن صراحة قضيته الرئيسية حول المملكتين، فالذين ينتمون إلى مملكة الله على الأرض هم فقط أولئك الذين بواسطة التواضع والمعاناة يحضرون من أجل أن يستقبلوا بواسطة العفو، بحيث يكون هذا انشغالهم الوحيد. أما ما تبقى فهو مملكة الشيطان... وبالنسبة للمسيحي فإن طاعة الله تكمن في القيام بواجبه في الدولة، وأن يكون ما هيئته الإرادة الإلهية إليه"[(147)]. إن طاعة المواطن لقوانين الدولة هي من طاعة الله، ما سمح بالإعلاء من شأن الدنيوي في مقابل الروحي والغيبي. ولقد استطاعت الإصلاحات الدينية أن تحقق نجاحا بفضل توافر الشروط الآتية:

- **الطباعة**: تمكن **لوثر** بفضل الطباعة التي بدأت تنتشر في بداية القرن 16 من نشر أفكاره الإصلاحية الجديدة، ففي "ألمانيا سنة 1520، استبدل هذا التبشير الذي لا يصدق، بواسطة مجهود تقني ليس له نظير، والمتمثل في الطباعة وتجارة الكتب [...] بدون الطباعة القادرة على أن تنتشر في بعض الأسابيع مئات وآلاف النسخ لهذه النشرات، ما كان يمكن **للوثر** أن يصير ما صار عليه".[(148)]
- **موت الإمبراطور**: في سنة 1519 يموت الإمبراطور **ماكسمليان** تاركا الحكم لـ: **فردريك الحكيم** الذي لم يرغب في أن ينحاز للكنيسة، معتبرا أن **لوثر** أحد رعاياه، ومن واجبه حمايته.
- **غياب الإمبراطور**: كانت ألمانيا في هذه الفترة تخوض حروبا مع كثير من الدول الأوروبية، ما كان يدفع بالإمبراطور إلى التغيب لمدة طويلة عن ألمانيا من أجل معاينة الحرب ميدانيا، و"غياب إمبراطور يمارس

---

(147) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.257.

(148) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.160.

سلطاته فعليا، بالإضافة إلى الممارسة الصعبة لحكم لا يمتلك سلطات مطلقة، سهل بشكل لا يستهان به انتشار أفكار **لوثر**، وتطور نتائجها السياسية".[149]

- **الحروب والأخطار الخارجية**: إن التهديد التركي من بين التهديدات المهمة التي أثرت على ألمانيا، ففي ظل هذا الخطر الخارجي لم يتمكن **شارل الخامس** من مواجهة المصلحين الدينيين في الداخل، "فـإرادة الدفاع عن ألمانيا، الرايخ، المسيحية، تبقى هي أيضا قوية عند الذين ينفتحون على الإصلاح، كما هي أيضا عند مناصري التقليد، ولكن التهديد التركي سيضعف مع ذلك قدرة **شارل الخامس** على مواجهة المجددين الدينيين".[150]

- **ترجمة الكتاب المقدس**: يشرع **لوثر** في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية (لغة الشعب) في مدة زمنية قياسية تقدر بعشرة أسابيع، من غير أن يعير اهتماما للترجمة اللاتينية La vulgate التي كانت حكرا على الخاصة. وقد شكل هذا العمل ما يسمى بالإنجيل **اللوثري** الذي بقي لثلاثة قرون الكتاب الذي يتعلم منه الأطفال الألمان القراءة والكتابة وتذوق اللغة الألمانية.

- **الاستناد إلى سلطة الماضي**: لم يكن الإصلاح **اللوثري** لينجح لولا استناده على سلطة الماضي، فالحداثة لا تعني أكثر من العودة إلى الأصول التاريخية المنسية.

- **الإصلاح وارتباطه بآمال الأمة**: في هذه الفترة كان للكنيسة ثروات هائلة، أي ما يقارب ثلث أو ربع ممتلكات الدولة الألمانية، فالإصلاح كان يهدف إلى تجريد الكنيسة من ممتلكاتها، ليستفيد المجتمع المدني منها، "فمنذ ما يزيد عن قرن، كانت الشعوب الألمانية تأمل من الإصلاح ولادة كنيسة أكثر طهارة وأكثر فقرا،

---

(149) Ibid, p.168.

(150) Ibid, p.296.

رايخا أكثر وحدة وأكثر قوة [...] ولكن الرايخ لن يكون إلا فيدرالية مكونة من إمارات Stand لها استقلالية أكثر فأكثر"[151].

ولقد عرفت ألمانيا من 1524 إلى 1526، ثورة الفلاحين ضد ملاك الأراضي والإقطاعيين، ورغم ما تحمله هذه الثورة من قيم الحرية والعدالة، إلا أن **لوثر** لم يساندها، ولم يقف بجنبها، فبعد إخفاق هذه الثورة أصبحت سلطة الدويلات الإقليمية أكثر قوة، وأصبحت بديلا عن سلطة ملاك الأراضي والأمراء الصغار. لقد قضت الثورة على البنية التحتية (القصور، المخازن، القلاع...) لملاك الأراضي والأمراء الصغار، مما دفع بهؤلاء بعد الانتفاضة إلى الانضمام إلى جيوش أو إدارات الدويلات الإقليمية، فصار نظام الحكم المطلق أكثر قمعية واستبدادا. ولقد دعا **لوثر** إلى ضرورة خضوع الإنسان لسلطة الأمير، طمعا في أن ينوب عنه هذا الأخير، لمطالبة الكنيسة بالحقوق والحريات، أن يخضع الأن "فالإنسان الألماني بالنسبة لـ: **لوثر**، سيكون في كل الحالات رعية أميره، لأن الأمراء الكاثوليك، في هذه المسألة (مسألة الحرية) سيتكفلون للحصول من الكنيسة على الحقوق والضمانات الإيديولوجية شبه المتساوية معهم"[152]. ولكن هؤلاء الرعية ظلوا لأمد طويل خاضعين لسلطة أمرائهم من غير أن يتمكنوا من الحصول على أية حقوق.

ولقد امتد الإصلاح الديني، بظهور مصلحين جدد، فداخل التيار البروتستنتي ظهرت شخصية **زوريخوا زويجلي**، والذي سيلقى معارضة شديدة من **اللوثريين**، لأنه ربط بين الإصلاح والديمقراطية، ولم يقبل بالقسمة التي أحدثها **لوثر** بين المملكتين، ولم يرض بالصلاحيات المسندة للسلطة الزمنية، وخاصة فيما يتعلق بمراقبة المعتقدات الدينية والروحية. ولقد ظهرت هذه الشخصية أكثر عقلانية وأكثر إنسانية وأكثر ثقة في الأنوار الطبيعية، فالمعتقدات الدينية يجب في نظره ألا تخضع للرقابة السياسية ولا للرقابة الكنسية.

---

(151) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.316.

(152) Ibid, p.288.

إن مسيحية القرن السادس عشر كانت محكومة بشعور ديني قوي يتمثل في الخوف من الشيطان الذي يستعمل كل الوسائل من أجل أن يجر الإنسان إلى النار، وبالتالي فإن كل تغيير يصبح وكأنه عمل شيطاني. وهذا ما يمكن أن يفسر لاحقا سبب نجاح الإصلاح **الكلفيني**، المسمى بالإصلاح المضاد بالمقارنة مع الإصلاح **اللوثري** الذي يبقى على العموم منحصرا في ألمانيا. وذلك لأن **كالفن** أعلن عن إصلاح كاثوليكي يقوم على تحديد المعتقد من جديد من غير تغييره أو تعديله، وإعادة تنظيم الهياكل التقليدية، لمنح الكنيسة الرومانية إكليزيوس قادر على مواجهة المشاكل الجديدة.

يقول نيتشه في وصف حالة الحذر الملازمة لحركة الإصلاح: "إن الإيمان هو جسر الحمير! ويوجد في العمق عند **لوثر** وأشباهه الاعتقاد العميق بأنهم غير قادرين على الأعمال المسيحية، وهنا يكمن الواقع الشخصي المحجوب تحت حذر أقصى، والذي ربما يوحي لهم أن كل فعل هو خطأ آت من الشيطان [...] إن كل تصرفات المصلحين تكشف عن غرائز جد شرسة. ولم يتمكنوا من قبول الوجود إلا بشرط أن ينصرفوا عن ذواتهم، والانغماس فيما هو مناقض لهم، والعيش في الوهم (الإيمان)"[153]. فرغم جرأة المصلحين، إلا أنهم بقوا في إطار المسيحية (الإيمان)، منصرفين عن ذواتهم (الغرائز الشرسة، الطبيعة...)، الشيء الذي أدى إلى كبح حركتهم الإصلاحية.

كما أن "البابوية لم تكن أبدا في حالة لأن تمارس سياسة مسيحية [...] وعندما يقحم المسيحيون أنفسهم في السياسة، مثل **لوثر**، فإننا نعرف أنهم أتباع لـ: **ميكيفال** كأول لا أخلاقي، وأول طاغية"[154]. إن **نيتشه** يؤكد أنه لا توجد سياسة مسيحية، لأن المسيحية قائمة على مبادئ أخلاقية، في حين أن السياسية الكنسية غير ذلك. وحتى بالنسبة لـ: **لوثر** كمصلح ديني لم يتمكن من إقامة سياسة مسيحية، فقد فضل المحافظة على النظام القائم، مما يبرهن على أن منطق الإصلاح لا يتوافق مع منطق الثورة.

---

(153) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.206.

(154) Ibid, p.204.

إن تقييم الإصلاحات الدينية من وجهة نظر نيتشوية يبين عدم جدواها، وهو ينتقد البروتستانتية، معتبرا أنها تمثل "الشكل الفكري المدنس والمضجر للانحطاط"[155]. وفي المقابل بقي الفكر الفرنسي في جوهره كاثوليكيا، "فكل فكر متفوق هو كاثوليكي بالغريزة. ومنذ أن فهم بسمارك ذلك، لم تعد توجد بروتستانتية"[156]. وتبقى فرنسا إما من حيث اللغة أو المذهب الديني أو السياسة النموذج المثالي في عين الألماني[157]*. فرغم أن نيتشه مولع بالحضارة اليونانية، إلا أنه يعتبر أن الفرنسيين خلال حكم لويس الرابع عشر قد تجاوزوا بكثير اليونان. ففي هذه الفترة انتشرت القيم الأرستقراطية، وعند "مقارنة الحضارة اليونانية بالحضارة الفرنسية في ظل لويس 14 [...] نلاحظ السعادة، وكثيرا من الصرامة والطاقة المغلفتين بأشكال، والمتعة في تأمل حياة مريحة ظاهريا. ما جعل اليونانيين في أعين الفرنسيين مجرد أطفال". [158] ويرى نيتشه في شخصية نابليون فرصة لإعادة أمجاد هذه الفترة، لأنه عرف كيف يقدر شخصية مثل جوته. ويمثل روسو الشخصية المناقضة لشخصية نابليون، "فبميل روسو للفقراء والنساء والشعب المعتبر كسيد، فإنه ينغمس كلية في التوجه المسيحي [...] إن نقيضه هو نابليون، الروح القديمة، المحتقر للبشر"[159]. وهو الروح المدافعة عن الأقلية، وتبحث عن الفتوحات الجديدة والمغامرة، والقادرة على التجديد. أما روسو فلم يعمل إلا على تكريس قيم الضعفاء، ومن خلال الثورة الفرنسية سيتم فتح المجال للاشتراكية كنوع من الاستبداد المطلق للضعفاء، والتي تبقى بلا مستقبل، لأن المالكين يؤمنون بأن قيمة الوجود الإنساني مرهونة دائما بمقدار الملكية، فمن لا يملك شيئا لا يساوي شيئا، فالنماء هو سنة الحياة نفسها.

---

(155) Ibid, p.207.

(156) Ibid, p.207.

(157) * نلمس هذا عند مفكرين كثيرين منهم نيتشه، هردر، هيجل، جوته... ولكن لأن العلاقات السياسية بين الدولتين كانت متوترة أغلب الأحيان بسبب تدخل الفرنسيين في حرب الثلاثين عاما، وبسبب الحرب الفرنسية الألمانية سنة 1870 وقبلها احتلال نابليون لألمانيا... كل ذلك جعل الألمان يطوقون حينا إلى المثل الفرنسية وينفرون منها حينا آخر.

(158) Nietzsche, La volonté de puissance. Op.cit, p.211.

(159) Ibid, p.210.

إن المثالية الموجودة في الاشتراكية ما هي في الحقيقة إلا المثالية المسيحية، فكلاهما يقومان على فكرة المساواة، ولكن الاشتراكية "تظهر على أنها مسيحية دنيوية"(160).

3 - الدين والسياسة:

إن الإمبراطورية الجرمانية مرتبطة بشدة بالدين، حيث أن" حلم الوحدة الإمبراطورية عند **شارمان** في منتصف القرن العاشر استرجع من طرف ملك جرمانيا، **أوتون الأول** ابن **هنري الأول** والقديسة **ماتيلد** [...] واسم هذه الإمبراطورية، هو الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة. وهذا اللقب يشير أولا إلى الطابع المقدس لهذه الإمبراطورية، وقد ذكر لاحقا بأنه وارث الإمبراطورية الرومانية وأن روما هي عاصمتها"(161). وقد انعكس ذلك على طبيعة الحكم السياسي الذي زاوج بشكل عجيب وفريد بين الديمقراطية والاستبداد، من حيث أنه "منذ 1438، فإن الإمبراطور منتخب من طرف مجمع الأمراء المنتخبين (من 8 إلى 9 أشخاص) [...] ويقسم الإمبراطور في هذه المناسبة على عدد من التنازلات الانتخابية والتي من خلالها يتعهد باحترام استقلالية ومزايا الأمراء الذين يكون حاكما عليهم. وهذه التنازلات تلزمه بحركة جد محدودة. والمؤسسات الأكثر بروزا للإمبراطورية هي الغرفة الإمبراطورية للعدالة في ولتزار Wetzlar، والمجلس الإمبراطوري للمحكمة العليا Aulique في فينّا، والمجلس التشريعي La Diète الدائم براتسبون Ratisbonne"(162).

إن هذا الحكم المميز، سيجعل الألمان ينظرون دائما إلى ماضيهم باعتزاز ويحاولون إحياءه، ويوظفونه لمواجهة التحولات السياسية الحاصلة في أوروبا والداعية إلى الديمقراطية. "وعلى كل حال فإن الإمبراطورية

(160) Ibid, p.213.

(161) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen-âge. Op.cit, p 61.

(162) Delon Michel -Dictionnaire européen des lumières- PUF, 1ère édition novembre 1997, p.58.

المقدسة قد احتفظت لها في الذاكرة الوطنية، رغم كل مظاهر الأفكار المتخلفة شكلا من الهيبة الوطنية والشاعرية. ومؤلفو العاصفة والميل Tempête et assaut/ (163) Sturm und Drang (1770) سيعيدون لها شيمتها وشرفها". (164)

ولقد وجدت الدول الأوروبية الناشئة نفسها بين النموذج البيزنطي القديم، ونموذج البحر الأبيض المتوسط الجديد، "**فأوتون** اقترح إمبراطورية على النموذج الروماني القديم [...] والصورة الإمبراطورية كانت نتيجة للبحث عن النموذج البيزنطي، ولكن لم تكن بيزنطا [...] ولكن مع موت **أوتون الثالث** انهار مشروع بناء بيزنطا أخرى في الغرب، لأن قوى إقطاعية وحضرية أخرى كان لها الغلبة في الحياة السياسية والدينية والثقافية لأوروبا اللاتينية والجرمانية، مؤسسين مع البحر الأبيض المتوسط نمطا آخر من العلاقة، والتي ستميز التجربة القرو-وسطية. وثقافتهم لا تحيل إلى بيزنطا بقدر ما تحيل على إسبانيا وصقلية، اللتان أمكنهما أن تنقلا إلى الغرب اللاتيني كنز معارف العصر القديم المتأخر، المستوعبة الآن من طرف العرب" (165). إن الفكر الألماني استمد نظام حكمه السياسي من النموذج الروماني الإمبراطوري، واستمد معارفه العلمية والفلسفية والأدبية من النموذج اليوناني. ومنه فإنه صار حاملا لتناقض داخلي بين المعرفة وبين القوة.

ويرى **لوقوف** أنه ومنذ البداية أرادت الإمبراطورية الناشئة السيطرة على روما، بمعنى سيطرة السياسي على الديني، ما يجعل هدف **الإصلاح القريقوري** في نظر المحافظين يتمثل في تخليص الديني من الدنيوي. إن "الإصلاح **القريقوري** اعتبر أولا من طرف **البابوية** وسيلة لتخليص الكنيسة

---

(163) * إن كلمة "Assaut" في الفرنسية تعني الغزو، لكن "Drang" في الألمانية من مرادفاتها في اللغة العربية: **النزعة**، الميل، الشدة، الضغط، الاضطرار. ما يدل على وجود مشكلة في ترجمة المصطلحات من الألمانية إلى الفرنسية ومن الألمانية إلى العربية.

(164) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.58.

(165) Guideti Massimo- La formation des peuples d'Europe, 5ème, 10ème siècle- Traduit de l'italien par Ahmed SomaÏ, 1ère édition en langue française, octobre 2000, p.147.

من سيطرة ومن تدخلات اللائكيين، وبالخصوص تخليص **البابوية** الرومانية من مطامح الإمبراطور الجرماني"(166). ولكن فكرة الاستقلالية عن روما، وعدم التبعية لها سترسخ أكثر في الإمبراطورية الجرمانية مع الإصلاح **اللوثري**، الذي "مكن الذين كانوا في صدد تأسيس دول حديثة من تجسيد حلم لطالما حلموا به طويلا ولم ينالوه، إنه المتمثل في التخلص من تبعيتهم الروحية لورما، وذلك بفضل خلق كنيسة مستقلة عن **البابا**، ولكن تابعة لهم"(167). وإنه من أجل تجاوز تبعية النظام السياسي لروما، أو تبعية هذه الأخيرة للأول، عمد الإصلاح **القريقوري** إلى الفصل بينهما، وذلك "لأنه نابع من عائلة مشيخية Sénatoriale، ورجل العصر القديم المتأخر، فإنه كان مشدودا إلى الرؤية الملكية، وإلى الفصل بين السلطة الملكية والسلطة الدينية"(168). إن الانفصال عن روما يعني إمكانية التحرر من اللغة اللاتينية، وتبني لغة محلية وهذا ما فعله **لوثر**، عندما دعا إلى التحرر من السلطة **البابوية** الرومانية.

4 - طبيعة العلاقة بين الفكر الفرنسي والفكر الألماني:

لقد نتج عن الإصلاح الديني تعددية مذهبية دينية وطائفية، ولدت صراعات وخلافات حادة، وبسببها شهدت ألمانيا حربا دينية دامت ثلاثين عاما، والتيأن يخضع الأنأن" "كانت ثاني كوارث ألمانيا بعد الطاعون الكبير لمنتصف القرن الرابع عشر"(169). وبفضل اتفاقية واستفالي Westphalie سنة 1648، بدأ اللاتسامح في التراجع تدريجيا. ولكن " تدخل فرنسا في حرب الثلاثين عاما يسجل بداية عهد جديد في العلاقات الفرنسية الألمانية، عهد المواجهة والإحساس بالوطنية - على الأقل من جهة الألمان-... فمنذ تدخل **رشليو** في حرب الثلاثين عاما حتى نهاية الحروب

(166) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen âge. Op.cit, p.86.

(167) Guy Hermet - Histoire des nations et du nationalisme en Europe- Editions du Seuil, janvier 1996. p.64.

(168) Guideti, La formation des peuples d'Europe. Op.cit, p.46.

(169) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.346.

النابولونية، فإن ألمانيا ستصبح ساحة حرب للعظمة الفرنسية [...] إنه تاريخ عادة ما يراه الفرنسيون بنظرة مركزية فرنسية Francocentriques، في حين أنه يولد في ألمانيا الأحاسيس التي تبرر غزو القرن 19 و20، عندما ترجحت كفة الديموغرافيا والاقتصاد والقدرات العسكرية لصالح الألمان. إن فرنسا لا تعد إلا الغزوات التي تعرضت لها، ولا تعد أبدا الغزوات التي قامت بها"(170).

ولقد تأثر المفكرون الألمان في البداية بالأدب الفرنسي الذي تبنى المذهب الكلاسيكي المجسد للحركة الدورية للتاريخ، والداعي إلى ضرورة التقيد بالأصول والضوابط اللغوية الموروثة عن العصور القديمة. ولن تتوقف فرنسا طوال القرن 18 عن انحيازها للشكل الكلاسيكي المتميز بالتوازن والوضوح، والسيطرة على الأهواء، فقد بقت على علاقة منتبهة للقوالب الإغريقية- الرومانية في جانبها العقلاني. وأصبح المفكرون الألمان نتيجة تأثرهم هذا يتكلمون ويكتبون باللغة الفرنسية، فـ: ليبنتز البروتستنتي والشخصية العلمية الأكثر تميزا في وقته، ساهم مع عدد من الفرنسيين البارزين في تنشيط نوع من "الجمهورية الأوروبية للآداب"، وفي سن 29 أصبح عضوا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم. كما أن "هردر نفسه في مذكرات سفره لسنة 1769 يعترف إلى أي مدى يعتبر اللغة الفرنسية لغة متكيفة مع التفكير، بفضل تجريدياتها المرهفة"(171). ولكن بعد فترة من الزمن قوي الحس الوطني عند الألمان، فتولدت عنه الراغبة القوية في التحرر الثقافي، وذلك بالاعتماد على نظرة خاصة للإرث اليوناني، من منطلق تجاوز العقل لصالح النوازع الطبيعية، ومن هنا ظهور الرومانسية كنقيض للكلاسيكية. إن ارتباط الأنوار بالعقل وبالطبيعة وبالحقيقة وبالعصر القديم، أدى إلى إعادة النظر في المفاهيم الفلسفية والجمالية التي تركت أثرا في المرحلة الباروخية المتزامنة مع نهاية النهضة، إلى غاية منتصف سنوات 1600. و" بعد مرحلة

---

(170) Ibid, pp.361, 363.

(171) Galinier Jacques - l'anthropologie hors les limites de la simple raison. Actualité de la dispute entre Kant et Herder- L'Homme, revue Française d'anthropologie, N° 179 juillet, septembre 2006. France, p.146.

الباروخ العجائبية، وبعد مرحلة الزخرفة المفرطة، فإن التقليد الألماني يدرك كلاسيكية (مسبوقة بـالعاصفة والميل) متشكلة حول الثنائي **جوته وشيلر**، وأيضا حول معماريين أمثال **شنكل** Schinkel ونحاتين أمثال **شاداو** Schadow، وهي تحتفظ بـالكلاسيكية الجديدة Newklassizismus لأجل التوجهات الانتقائية لنهاية القرن 19"[172]. ففي ظل الصراعات والحروب الداخلية والخارجية التي شهدتها ألمانيا، نشأت الكلاسيكية الألمانية، وفق نظرة مثالية بعيدة عن الواقع، ووفق قراءة خاصة للإرث اليوناني الذي أصبح ينظر إليه نظرة غير مادية، تسقط عليه آمال الحاضر. يقول الباحث **روفان** أن: "الكلاسيكية الألمانية انبثقت قبل كل شيء من اكتشاف جديد للتاريخ القديم، الاكتشاف الثاني بعد النهضة La renaissance، ولكن بروح ليس لها ما يربطها مع المقاربة العلمية والعقلانية للإنسانيين [...] فألمانيا الكلاسيكيين التي لم تعد دولة والتي ليست في حاجة إلى أن تصبح دولة [...] فهي ممثلة عندهم، في نوع غريب ومكثف من المجهود التخيلي، لليونان اللامادي والذي كانوا يبحثون عنه بأرواحهم، أي اليونان بلا حروب وبلا طغاة، بلا سياسة، وكأنه شيء ثابت لم يوجد أبدا"[173]. إن الفكر الألماني يفضل إذا العودة إلى الماضي المتخيل، بدل المستقبل اليوثوبي الفرنسي.

إن الفكر الألماني سيعمل على تبني قيم متميزة عن قيم الثورة الفرنسية، التي "استقبلت بريبة ورفض في ألمانيا، وذلك سيعزز مزاعم المحافظين والمعارضين للأنوار"[174].إن الأنوار الفرنسية آلت إلى ثورة 1789، ما جعل المحافظين الألمان يرفضون الثورة، وبالتالي يرفضون الأنوار[175]* إن المثالية الألمانية ستكون كذلك ضد عقلانية الأنوار، وضد مثالية المسيحية، وضد القيم اليهودية، مع محاولة استرجاع الإرث اليوناني

---

(172) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.771.

(173) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.426.

(174) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.54.

(175) * إن الانتقال من المرحلة الثورية إلى المرحلة الإمبريالية Impériale في فرنسا، يستمر اليوم في خلق مشكلة عند التقييم العام للتاريخ السياسي الفرنسي في الفترة ما بين 1760إلى

الذي يمجد الطبيعة. ولهذا السبب فإنها ظهرت من خلال الحركة الرومانسية(176)* الحركة الأدبية والثقافية والفنية التي امتدت إلى كامل أوروبا، في نهاية القرن 18، والتي عرفت انتعاشا في خضم القرن 19. إن الرومانسيين يعبرون في العموم عن أحاسيس مبالغ فيها وعن حياة غير محتملة، وغير مطاقة، وذوق للعاطفة، ولأسلوب الشعر الغنائي Le lyrisme واللامعقول، والتصوف والحلم والخيال، ومن هؤلاء الرومانسيين **جوته**. إن الرومانسية التي ظهرت في ألمانيا وفي إنجلترا كانت ضد عقلانية عصر الأنوار، وفي الغالب من أجل العودة إلى الطبيعة دفاعا عما يسمى بليبرالية الأدب.

وتمثل الثورة الفرنسية 1789 بالنسبة للألمان استدراكا، فقد سبق للألمان أن ارتقوا إلى وضعية حضارية أحسن، بفضل الإصلاحات الدينية، وبفضل بعض الظروف المواتية، كمرحلة السلام التي دامت 30 سنة (من 1763 إلى 1792)، تمكنت خلالها بروسيا من أن تشرع لدستور حديث وتحرري. وستنشأ تصورات فلسفية مناقضة تماما للتصورات التي بنيت عليها الثورة الفرنسية، بهدف إحياء الحس الوطني والثورة ضد **نابليون**، و"باستلهام **هردر** فإنه قد تم تصور الأمة كمنتوج للتكاثر La croissance، والتاريخ كجزء لا ينفصل عن الطبيعة، كقاعدتين إيديولوجيتين لحركة المقاومة والنهضة الوطنية [...] فلا يوجد حق طبيعي، ولا يوجد حق مشترك

1820. إن الثورة رغبة في التجديد، أما الإمبراطورية فتعبر عن الثبات ورغبة في إحياء أمجاد الماضي (الإمبراطورية الرومانية).

جاء في "الموسوعة الحرة" أن "**كانط** ولأول مرة في حياته قد تخلف عن مواعيده المضبوطة بدقة من أجل الاستعلام عن تطورات الثورة، وأن **هودرلين** و**هيجل** و**شلنج** قد غرسوا شجرة الحرية عندما كانوا بستفت توبنجان Stift Tübingen مستخلص من:
Idéalisme allemand. (2007, octobre 19). Wikipédia, l'encyclopédie libre. Page consultée le 08:22, octobre 28, 2007 à partir de http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Id%C3%A9alisme_allemand&oldid=21946245

(176) * إن مصطلح "الرومانسية" ظهر سنة 1804، والرومانسية في اللغة الفرنسية لها علاقة بالرواية Romantique, Romanesque, Roman والرومانسية تأخذ في فرنسا معنى الحركة المناقضة للكلاسيكية. ممثل الحركة في فرنسا هو **روسو**، وفي إنجلترا William Blake وفي ألمانيا **جوته**، **شيلر**...

بين جميع الناس، ولكن توجد فقط حقوق تاريخية أساسها ليس معيار أخلاقيا خارجيا ومطلقا، ولكن أساسها الوجود. ويشيد **هيجل** في نسق - وأي نسق عظيم- الإديولوجيا الألمانية الجديدة، وبعد نهاية حروب التحرر، يعلن عن تطابق الوجود، والعقل، والأخلاق. وإن ما يوجد هو في نفس الوقت معقول وأخلاقي"[177]. وسيرفض الألمان الديمقراطية والتعددية لأنها قيم العدو، ومن أهم الإجراءات المتخذة في المجال السياسي، هي إقصاء الشعب من الممارسة السياسية، لأن الشعب الذي اسمع صوته في فرنسا بين سنتي 1789 و1799 أحدث ضجة كبيرة وفوضى عارمة.

وإن نشوء الوطنية في ألمانيا كان ضد النزعة الكسموبوليتيكية الفرنسية الهادفة إلى خلق مواطن عالمي، و"الجامعات الألمانية انطلاقا من سنة 1750، ستعمل على تقوية هذا العامل (اللغة) الوحيد للوحدة، وعلى تخليصه من الكلمات الأجنبية، ليس فقط للتميز عن التدللات الكسموبوليتيكية للنبالة، ولكن من أجل تحويله لاحقا إلى مرادف للوطنية [...] وإن المفهوم الثقافي، والاجتماعي والأنثروبولوجي للأمة قد ولد بوقت قليل قبل أن يتحدد مفهومها السياسي"[178]. ولقد كانت الوطنية المؤسسة على الوحدة اللغوية ميزة ألمانية، فالفرنسيون على خلاف ذلك كانوا يقبلون بالتعدد اللغوي، "فالتقرير الشهير لـ: **لبي غرغوار** كشف أنه في بداية الثورة الفرنسية سنة 1791 لم تكن الفرنسية اللغة المسيطرة إلا في 16 مقاطعة من بين 89 مقاطعة موجودة حينها"[179]. يظهر إذا أن العنصر اللغوي لم يكن أساسيا في تحديد الانتماء السياسي لكثير من الدول الأوروبية، فالدول الأنجلو سكسونية مثلا، كانت تقيم مشروعية الحكم على أغلبية أو شمولية المنافع، وليس على الإرادة الوطنية، لأن "القيمة التي تتحكم في العقد الاجتماعي أو السياسي ليست السلطة الإجبارية والوحيدة للإرادة المسماة وطنية... وعلى النقيض، فإن الضرورة الشرعية الأساسية في النظام التمثيلي

---

(177) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.446.

(178) Hermet, Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Op.cit, p.84.

(179) Hermet, Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Op.cit, p.80.

الأنجلو كسوني، هي الاعتراف الدائم بشمولية المنافع"[180].

وكان للألمان تصور خاص لمفهوم الأمة وعلاقتها بالمجتمع وبالدولة، بالخصوص عند كل من **هردر** و**فيخته**، من حيث التوجه نحو التأسيس لمفهوم الوطن-المجتمع، "لأن العجالة تكمن عندهما في إثبات سلطان سيادة الوطن-المجتمع، وليس على الإطلاق تحديد نظام حكم الدولة الوطنية المفبركة من طرف الفرنسيين"[181]. ومقابل هذا التصور للوطن انطلاقا من علاقات الدم، واللغة الأم، يقيم **رنان** مفهوم الوطن المنتخب والمولود من تجمع إرادي لأفرادها. وحتى وإن تجاوز الألمان ولبرهة من الزمن الوطنية، باعترافهم بفضل **نابليون** على أوروبا، إلا أنهم عادوا لاحقا للتمسك بخصوصياتهم الثقافية، متخلين بذلك عن حلم الوحدة الأوروبية. ففي البداية كان "**هيجل** يرى في **نابليون** روح العالم، و**بيتوفن** يؤلف على شرفه معزوفة موسيقية، كما أن الإنتلجنسيا الألمانية تظهر دائما على أنها مناصرة للفرنسيين Francophile. لكن الأمر ليس إلا شعلة ستنطفئ، ومنذ سنوات 1770 لن يقدر المثقفون الألمان على تحمل مزاعم سيطرة فلسفة الأنوار، وارتاحوا على العكس من ذلك في إبراز خصوصياتهم الوطنية من خلال حركة العاصفة والميل، معارضين بذلك **كانط**، أكثر من معارضتهم للفلاسفة الفرنسيين، رافضين بذلك منح العقل قوة مطلقة، أو اعتباره محرك الحياة السياسية والاجتماعية، واضعين في المجتمع ذاته المستقبل الموجه ليس بواسطة الاختيارات العقلانية، ولكن بالدوافع العاطفية والروابط الحقيقية لكل مجتمع"[182]. وبين سنتي 1784 و1791، يؤلف **هردر** كتابا بعنوان "لمحة عن فلسفة تاريخ الإنسانية"، يستخدم فيه الاستعارة التي تشبه تطور المجتمع بنمو الكائنات الحيوانية أو النباتية (الطبيعة)، وخاصة فيما يتعلق باللغة.

ولكن تناقض **هردر** يتمثل في أنه يبدي احتراما لجميع الشعوب، من أجل التخفيف من وطأة الوطنية، ولكنه يعود للتأكيد على عظمة الشعب

---

(180) Ibid, p.96.

(181) Ibid, p.116.

(182) Hermet, Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Op.cit, p.118.

الألماني، "فهو يولي تقديرا بدون حدود لكل الشعوب ولكل الأمم [...] ومن جهة أخرى فإنه يضع كل القيم وكل الثقافات على قدم من المساواة، من أجل أن يقصي روح العصر والمبدأ السياسي للسيادة الوطنية. إنه سيكون أول مروجي النسبية الثقافية، بمعنى أنه الرافض لكل القيم ذات البعد الكوني"(183). وهناك تصاعد تدريجي من حيث الاعتبار الكبير الذي يمنحه الفلاسفة الألمان للدولة، " فـ: **كانط** جعل من نفسه مرتل المنطق المهيمن للدولة العقلانية، قبل أن يعترف هردر بموتها، وبعد ذلك فإن **هيجل** يؤلـه الدولة كلية، حيث على المجتمع أن يخضع لها كلية. وهو ينتقد المشروعية السياسية النابعة عن العقد والموافقة الفردية كما تصورها **روسو** أو **فيخته**"(184). إن خضوع الفرد للدولة يتوافق مع الإصلاح **اللوثري** الذي اعتبر أن العمل وطاعة الدولة أفضل طريقة لجعل الله يتصرف في العالم، كما أنه يتوافق مع نموذج الإمبراطورية الرومانية.

ولكن الفكر الألماني سيشهد تطورا على المستوى النظري (الأدبي، الفلسفي، الفني) جعله يدخل في نزاع مع واقع الدولة القائمة التي شهدت هزائم كثيرة ما سيدفع بـ: **هيجل** إلى أن يعمل جاهدا على المصالحة بين الفكر (المثال) والدولة (الواقع). ولكن من غير أن يتمكن من ذلك، "فهذه العظمة التي ترافق وتعوض الهزائم العسكرية والتفككات السياسية، هي بالنسبة لألمانيا منبع للتناقضات التي لا يمكن معالجتها، لأنها تؤسس للطلاق بين قوة الدولة وقوة الفكر، التي تنتهي إما بالنفي المتبادل، أو الخضوع الخدوم للثقافة للسلطات الاجتماعية. وإن كتابات **هيجل** الأكثر أهمية والتي هي لاحقة للقرن 18، والتي يغوص وجودها بجذوره في عالم ما قبل الثورة [...] ستحاول بمغامرة عظيمة المصالحة في وحدة عليا بين الثقافة-الحرية وبين الدولة-الضرورة. ولكن بدون جدوى، لأن الجرح ليس متهيئا بعد لأن يضمد"(185).

---

(183) Ibid, p.122.

(184) Ibid, pp.127,128.

(185) Hermet, Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Op.cit, p.427.

وإن تنامي الحس الوطني والوطنية بسبب الحروب الداخلية والخارجية، قد وضع الفلسفة الألمانية في موقف صعب هدد وجودها، فقد " كان هؤلاء الألمان فيما مضى يدعون شعب المفكرين! ألا زالوا يفكرون اليوم؟ اليوم يحذر الألمان من العقل، وتستغرق السياسة كل جهدهم فيما يخص مسائل العقل. (ألمانيا، ألمانيا فوق الكل) أخشى أن يكون هذا قد دق طبول الحزن إيذانا بموت الفلسفة الألمانية "[186].

كما أن اختفاء الرايخ الأول بين سنتي 1648 و1806 سيؤثر كثيرا على الألمان، ما سيدفعهم إلى إعادة إنشاء الرايخ الثاني مع **باسمارك** (1871-1918)، أي أن ألمانيا مرت بفترة 64 سنة بدون إمبراطور، ويتأثر **هيجل** بدوره باختفاء الرايخ الأول. وهو "يكتب صارخا عشية اختفاء الرايخ القديم، في مؤلفه الساطع **دستور ألمانيا** أن ألمانيا لم تعد دولة [...] وبعد قرن من الزمن أمكن لـ: **بسمارك** أن ينشئ ألمانيا صغيرة بدون النمسا، جاعلا من برلين واحدة من أولى عواصم القارة [...] والتي ليس فيها أي شيء مشترك مع الخطاب الأول لسنة 1806 "[187]. ورغم هذا التاريخ المأساوي، إلا أن ألمانيا ستعرف مرحلة سلام مهمة، أي ما يعرف بسلام أوبرستبورغ[188]*، والتي كانت تعتبر كحلم وأمل منتظر منذ ألف سنة. وقد سمح ذلك بظهور مناخ من العقلانية والواقعية، وظهور دولة الحكم المطلق، أو بالأحرى دولة "الاستبداد المستنير"، والتي بدأت تدريجيا تتبنى قيم المساواة والإنسانية لتتحول إلى دولة الحق.

وإن علاقة ألمانيا بأوروبا كانت محكومة بمصالح متناقضة، فوحدتها كانت تهدد وحدة وأمن أوروبا، لذلك عملت هذه الأخيرة على إضعافها بإحداث انقسامات فيها. وإن "أوروبا التي تسترجع الأمن والاستقرار، لا تحس بالتوازن إلا إذا بقيت ألمانيا، أكثر من أي وقت مضى متعددة ومنقسمة

---

(186) نيتشه، أفول الأصنام. المرجع السابق. ص65.

(187) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit. pp.381, 390.

(188) * ففي 15 فيفري سنة 1763 تم وضع الاتفاقية التي تضع حدا لحرب السبع سنوات الجارية بين النمسا وبروسيا.

[...] وبروسيا والنمسا تتفقان أيضا على ألا توجد ألمانيا موحدة، لأنه لو حصلت الوحدة، فإن ذلك سيكون حتما لصلح واحدة منهما على حساب الأخرى"[189].

وتبقى المثالية الألمانية تتأرجح بين النموذج اليوناني الوثني القديم الممثل بـ: **أبيقور**، والنموذج الروماني، والنموذج الأرستقراطي الفرنسي الحديث الممثل بـ: **لويس 14 ونابليون**، مع رفض النموذج المسيحي البدائي، واليهودي، والاشتراكي، والديمقراطي والبيزنطي. وحتى الأنوار العقلانية لا تؤدي في نظر **نيتشه** إلا إلى جعل الإنسان متكلا، "فانتشارها وسيلة ناجحة تماما من أجل جعل الناس غير وثوقيين، وضعيفي الإرادة، وأكثر رغبة في المشاركة وفي المساندة، باختصار فإنها تطور في الإنسان حيوان قطيعي Grégaire، لهذا السبب فإنه لحد الآن، كل عظماء فناني الدول (**كونفشيوس** في الصين، والإمبراطور الروماني، و**نابليون**، و**البابوية** في الوقت الذي كانت تتوجه فيه ليس نحو العصر ولكن نحو القوة) وكل الذين جمعوا غرائز السيطرة قد سخروا الأنوار العقلانية، أو على الأقل سمحوا بها **كباباوات** عصر النهضة"[190]. أي أن هؤلاء كلهم وظفوا الأنوار لخدمة إرادة القوة، فكانت الأنوار العقلانية وسيلة وليست غاية.

رابعاً: إشكالية تداول المعرفة

1 - الطباعة وعلاقتها باللغة المحلية:

إن الأنوار الألمانية عرفت تناقضات أخرى، لوجود طرفين أراد أحدهما أن يجعل الأنوار والثقافة ملكا للجميع، في حين أن الطرف الثاني أراد للأنوار طريقا مختلفا يكون حكرا على النخبة. ومن هنا اختلاف طرق التعبير والبرهنة التي تتراوح بين البساطة والتعقيد، فهناك مؤلفون كثيرون "يعالجون في مؤلفاتهم كل مواضيع الحياة الاجتماعية والحياة الخاصة،

---

(189) Rovan, Histoire de l'Allemagne. Op.cit, p.462.

(190) Nietzsche, La volonté de puissance, Op.cit, p.213.

وخاصة ما تعلق بالأخلاق المستنيرة [...] ولكن الفلسفة الشعبية في نهاية القرن 18 ستعرف أزمة خطيرة حول شرعيتها. فكل من **كانط**، **ورينهولد**، **وفيخته**، وبعدهم **هيجل** - بالإضافة إلى أتباعهم وتلامذتهم- سيرفضون نهائيا كل تعميم Vulgarisation للأفكار. لأن تعميم الفلسفة يعني تجريدها من طبيعتها"[191]. ولقد تجلت قدرة المفكرين الألمان في فترة معينة على الكتابة حول كل المواضيع من أجل التنوير، ولكن بعد ذلك انتقلت الأنوار الألمانية من مرحلة تعميم المعرفة وجعلها في متناول الجميع إلى مرحلة تخصيص المعرفة وجعلها من نصيب النخبة.

إن معارضة هردر لـ: **كانط**، ترجع إلى أن أحدهما كان يرغب في جعل الأنوار وسيلة تتحكم بها النخبة في العامة، والآخر يهدف إلى جعل الأنوار وسيلة للتحرر، فكل من "**همان وهردر**، طبقوا مبدأ التحرر على الأنوار نفسها، طالبين حق التحرر من كل إرادة للتحرر الشامل [...] ويلوم **هردر** عصر الأنوار كونه فاقد للحرارة! وللدم! وللإنسانية! وللحياة!. والذين يزعمون أنهم يساندون الفضيلة والسعادة، يجيبهم **هردر** بأنه يمكنهم أن يصلوا إلى تحقيق عكس مرادهم"[192]. إن هذا النقد موجه بالخصوص إلى **كانط** الذي أسس القيم الأخلاقية من منطلق عقلاني محض. في حين كان يجب التوفيق بين العقل الذي ينسب عادة إلى الخاصة، والعاطفة التي تنسب عادة إلى العوام. إن "القرن 18 هو فترة العقل والأخلاق والعاطفة التي يجب إنارتها. وحوالي سنة 1750 تظهر الحساسية La sensibilité في البداية تحت شكل الرأفة والحنان من أجل أن تطبع لاحقا السجل الأخلاقي، حيث يتعلق الأمر بالوصول إلى توازن بين العقل والقلب"[193]. إن الأنوار في ألمانيا خضعت لإشكالية العلاقة بين الفلسفة (العقل) والدين (القلب)، والتي تولدت عنها إشكالية تعميم الكتابة وتخصيصها، وإشكالية منبع القيمة الأخلاقية، وبالتأكيد إشكاليات أخرى كثيرة.

---

(191) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.54.

(192) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.57.

(193) Ibid, p.53.

ولقد ترافق الانهمام بالكتابة والقراءة والنشر المطبعي في ألمانيا، مع تبني اللغات المحلية الدارجة واعتبارها بديلا عن اللغة اللاتينية. تقول الباحثة **آن بلير** أن: "إصلاح أكاديمية العلوم البرلينية سنة 1746 عوض على سبيل المثال المنشورات اللاتينية بمذكرات بالفرنسية [...] والتعليم الجامعي للعلوم بدأ ينتقل إلى الدارجة في ألمانيا سنة 1740[...] وفقط في سنوات 1630 و1640 بدأت تنتشر ولأول مرة الفكرة المعتقدة بأنه يجب التخلي عن المؤسسات، والعلم واللغة التقليدية للعلم الجامعي من أجل بدء الفلسفة الطبيعية من جديد"[194]. إن الإصلاح في ألمانيا لم يكن دينيا وحسب، بل مس حتى الأداة التي يتم من خلالها تداول المعرفة، ويعود الفضل للمطبعيين الذين حددوا مقاييس ومعايير الكتابة المعممة، فكانوا يدعمون المؤلفين الذين تبنوا الكتابة باللغة المحلية بدل اللغة اللاتينية المستعملة من طرف أغلب الأوروبيين في تلك الفترة.

وارتبطت الطباعة في بداياتها بالنزعة الإنسانية، حيث "إننا نسجل من جهة أخرى بأن أكبر مطبعيي الكتب في عصر النهضة في نانبورغ Nuremberg أو في أوبوران Oporinن أكبر أ وفروبان Froben وإبسكوبيوس Episcopius وفي بال Bale، كانوا أيضا ما يمكن أن نسميهم عادة المطبعيين الإنسانيين"[195]. إن لهذه النزعة علاقة قوية مع مفهوم الأنوار نفسه الذي لا يعني فقط التقدم باتجاهاته المختلفة، ولكن يعني كذلك القدرة على التفكير في الآخرين. وإن السيادة التي كانت تتمتع بها اللغة اللاتينية لم تدم طويلا، حيث بدأ الكتاب يعطون أهمية للغة الدارجة والمحلية، فمن "أراد أن يفهم **أرسطو** يجب عليه أن يمارس الفلسفة، لا أن يصير يونانيا، وأما الذين يمقتون اللغات الدارجة Vulgaire لأنها تعلم منذ الطفولة وبدون صعوبة، هم مخطئون كلية، لأن السهولة هي علامة على شفافيتها، وهذه هي الخاصية المطلوبة، من أجل أن تكون أحسن الوسائل"[196]. وباعتبار أن عصر

(194) Chartier Roger et Pietro Corsi - Sciences et langues en Europe- Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996, pp.22, 29.

(195) Ibid, p.45.

(196) Ibid, p.53.

النهضة هو عصر الانفتاح على العلوم والمعارف الإنسانية الكثيرة، فإن سهولة اللغات الدارجة جعل المذاهب المختلفة تستخدمها من أجل إقناع الناس بالأفكار الجديدة.

وإن أولى المؤلفات الموسوعية قد ظهرت في سويسرا وفي ألمانيا، أي في العصر الجرماني[197]* في الأوساط الإنسانية أو بفضل معارض الكتاب. إن الموسوعية هي على شاكلة المثال الأسطوري L'idéal mythique لمكتبة الإسكندرية. ومن أهم المحاولات الهادفة إلى إحداث التغيير على مستوى اللغة، هي محاولة **ألبريخت دورر** (1471-1528)، الذي كان مهتما بالرياضيات وبالهندسة. وحينها كانت أعمال **إقليدس** الشهيرة مكتوبة باللاتينية، إلا كتابا واحدا مكتوبا باللغة الألمانية لمؤلف مجهول، وإن "أقدم هندسة وصلتنا باللغة الألمانية هي الهندسة المسماة بكلمونسيس Culmensis، والمؤلفة حوالي سنة 1400 من طرف مؤلف مجهول"[198]. ولم يكن **دورر** يعرف من اللغة اللاتينية إلا الشيء القليل، وفي المقابل كان يعرف دارجة Le dialecte مدينة نونبارغ Nuremberg التي كتب بها مؤلفاته النظرية المنبثقة من المشروع الموسوعي. ولكن هذه المحاولة لم تفرض نفسها كلية في الساحة الألمانية، لأن "المصطلحات الموضوعة من طرف

---

(197) * لقد ورد في القاموس الموسوعي (2) Le dictionaire encyclopédique Larousse في الصفحة 1357 أن **الجرمان** Les Germain: "هم شعب هندو-أوروبي، نابع من سكوندنافيا الجنوبية Méridionale والذي سيهاجر في الألفية الأولى قبل الميلاد نحو السهول Les plaines الأوروبية الكبيرة. الجرمان Goths, Vandales, Burgondes, Suèves, Francs, ets قد استقروا بعد القرن الأول والثاني بعد الميلاد في وسط أوروبا، واضعين علاقات مع روما، والمزودين بالعبيد وبالمرتزقة. في وسط القرن الثاني فإن الجرمان اجتاحوا شمال إيطاليا والبلقان... وفي القرن الخامس الميلادي انتهى الجرمان بتكوين عدة مملكات".
أما **جرمانيا** Germanie: "بقعة Contré من أوروبا الوسطى والقديمة، بين الراين Le Rhin والـLa Vistule المعمرة خلال الألفية الأولى قبل ميلاد المسيح من طرف الجرمان "Les Germains.
أما **جرمانيا** Germanie: "دولة مؤسسة سنة 843 من جزء من إمبراطورية كرولانجيا L'Empire Carolingien والمنسوبة إلى لويس الجرماني، التعبير تتوقف على أن تستعمل بدءا من 1024".

(198) Chartier Roger & Corsi, Sciences et langues en Europe. Op.cit, p.80.

دورر، حتى وإن كانت قد استخدمت جزئيا من طرف **يوهان كبلر** في كتاباته الألمانية، لم تتمكن رغم ذلك من أن تفرض نفسها بشكل دائم في الساحة الألمانية"(199). وإذا كانت محاولة **دورر** الأولى غير موفقة تماما، فهناك محاولات ستأتي بعده، وستعرف نجاحا أكثر بسبب التوجه الوطني للدولة الألمانية.

ولا يمكن أن نفصل بين الانهمام على الكتاب، وبين بداية ضعف السلطة الكنسية المستحوذة على الكتاب، والمقننة لطرق تداوله، ففي القرنين 12 و13 تنوعت أشكال المقروئية، بدخول اللائكيين إلى عالم القراءة، ما شجع أكثر على تنويع اللغة التي يقرأ بها الكتاب، والانتقال من لغة غير محلية إلى لغة محلية. ولقد مال رجال الكنيسة بعدها إلى تعليم الجماهير والحشود بواسطة اللغات المحلية، ولكن اللائكيين لم يروا من وراء ذلك أية فائدة، و"إذا كان رجال الكنيسة بقوا واثقين من جدوى التربية الواسعة، والتي تضمنها اللغات المحلية بشكل جيد، فإن اللائكيين حتى المتنورين منهم، لا يقاسمونهم إلا قليلا وجهة النظر هذه"(200).

وقد " تساءل المؤرخون لمعرفة متى أمكن في أوروبا التوقف عن التكلم باللاتينية، من أجل التكلم باللغات المسماة محلية أو دارجة"(201). حيث أن تشكل لغات مهمة بجانب اللغة اللاتينية القديمة، لم يبدأ إلا مع قسم ستراسبوغ المعلن عنه سنة 842 من طرف ابني الإمبراطور **لويس لوبيو**، أحدهما في لغة ستصبح اللغة الفرنسية، والآخر في لغة ستصبح اللغة الألمانية. فحتى القرن التاسع الميلادي كانت أوروبا مكونة من ثلاثة أجزاء ليس هناك حدود نهائية فاصلة بينها، وهي إيطاليا، ولقول La Gaule وجرمانيا La Germanie.

وعرف التاريخ الحديث ظهور الطباعة في شكلها الصناعي، الذي مكن

---

(199) Ibid, p.88.

(200) Hermet, Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Op.cit, p.75.

(201) Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen âge. Op.cit, p.177.

عددا كبيرا من الناس من الحصول على المؤلفات، والاطلاع على الأفكار الجديدة التي جاء بها عصر الأنوار. وفي هذه الظروف أصبح الكتاب يطبع (ينتج) ويباع كأي بضاعة أخرى، ولكن باعتباره بضاعة من نوع خاص استدعى بيعه شروط كثيرة للمحافظة على حقوق المؤلف، وحقوق الناشر. ولكن في ألمانيا لم يعترف الجميع بهذه الحقوق، فكل من يقتني كتابا كان يصنع به ما يشاء، ما أدى إلى طرح إشكالية الكتاب وطرق تداوله.

2 - طرق وكيفيات تداول المعرفة:

يشخص "المعجم الأوروبي للأنوار" حال الطباعة والنشر، وحال الكتاب بالقول أن "المطبعيين في القرن 18 كانوا في نفس الوقت ناشرين وبائعي كتب بشكل متجانس. وكانت ألمانيا سنوات 1770 تملك شبكة نشر هي بشكل نسبي ضيقة، أي حوالي 220 بائع كتب، وعدد متزايد من المنشورات، وطباعة 1000 نسخة لأكثر الكتب الجديدة، و22 مليون كتاب قابلة للاقتناء في المكتبات"(202). ويمكن القول أن هذا الوضع ليس مأساويا تماما، وهو يدل على تزايد وتيرة النشر المسايرة لتطور تقنية الطباعة من جهة، ولطريقة التعامل مع الكتاب من جهة أخرى. ولقد أسهمت كثير من المواقف، منها مثلا تلك الخاصة بـ: **كانط** في تسارع وتيرة طبع الكتاب واقتنائه. ويرى **دومينيك لوكور** أن كل من **كانط** و**فيخته** "ميزا بين الواقع الجسدي أو المادي للكتاب، وبين حقيقته الروحية. والكتاب يبقى من جهة شيئا ماديا نمسكه بين أيدينا، ولكنه كما يرى **دلتاي** و**هوسرل** يبقى شيئا مغمورا بالروح، وبالتالي فملكية شيء مادي كأثاث مثلا تختلف عن ملكية كتاب ما"(203). ومن المواقف المهمة حول الكتاب، تلك التي نجدها عند **ديدرو**، الذي يعتبر أنه "لا يمكن أن نرفع دعوة ضد أي أحد، بحجة أنه يسرق أفكارنا، إلا في السياق جد الخاص - للملكية الفكرية-، ولكن يتعلق

---

(202) Delon, Dictionnaire européen des lumières. Op.cit, p.55.

(203) Kant Emmanuel - Ou 'est-ce qu'un livre? Textes de Kant et de Fichte, Traduit et présentés par: Jocelyn Benoît (maître de conférence à l'université de Rennes1), Préface de Dominique Lecourt, 1er édition mars 1995. Quadrige/PUF, p.8.

الأمر هنا بالمخططات أو البرامج، ولكن الفكرة المتجسدة منفصلة عن الفكر، الذي يكون عليه إيصالها كما هي، حينها فقط يكون موضوع - الملكية- قابلا للمتاجرة"[204]. ويرهن **ديدرو** المتاجرة الحرة بالكتاب بالقدرة على إعادة طبع كتاب المؤلف، وفق نفس العبارات والأفكار التي تضمنها في إصداره الأول، فهنا تتوقف حقوق المؤلف، أما مسألة الطبع وإعادة الطبع والمتاجرة الحرة بالكتاب فلا يتدخل المؤلف فيها.

إن المؤلف يقبل النشر غير المشروع الذي يسمح بتعريف الجمهور بأفكاره، ما يسمح له الحصول على المساندة الجماهيرية لمواجهة خصومه، وإنجاح مشاريعه، "فعندما يهاجم **لوثر** في سنة 1525 الناشرين المزورين الذين ليس لديهم أي وساوس Scrupules، فإنه يفعل ذلك باسم احترام كلمة النص، التي أصبحت مهددة بسبب النسخ المنشورة وغير المراقبة. ولكن إذا كان النشر غير المشروع يساهم في نشر فكره الصحيح، فإنه في قرارة نفسه يساند هذا النوع من التبشير الحماسي"[205]. إن القرن 18 هو القرن الذهبي للنشر غير المشروع، بسبب ظهور الطباعة المتزامنة مع عصر الأنوار، الذي جعل من القراءة فعلا وشرطا للنهضة.

وفي ألمانيا أكثر من غيرها، كان النشر غير المشروع منتشرا، لأنها كانت مقسمة، وقد أثرت حرب الثلاثين عاما على طريقة التعامل مع الكتاب، حيث فضل الألمان عدم شراء الكتاب من الخارج، ما يعني فتح المجال للبيع غير المشروع. وفي النمسا يصبح النشر غير المشروع معترفا به من طرف الدولة، والناشرين أمثال **توماس تراتنر** (1717-1798) يكرمون، "فبدءا من سنوات 1760، أصبح الأدب الألماني الشمالي -بغض النظر عن المؤلفات المهربة- لا يوزع في أغلب الأحيان في ألمانيا الجنوبية، وفي سويسرا والنمسا إلا عن طريق النشر غير المشروع"[206].

---

(204) Kant, Ou ‘est-ce qu’un livre. Op.cit, p.44.

(205) Ibid, p.56.

(206) Ibid, p.81.

ولقد برر **كانط** هذا الخيار، لأن بفضله يمكن للجميع أن يثقفوا، توافقا مع مشروعه المنطلق من العالمية والشمولية، من غير أن يكون للمؤلف أو للناشر أي امتياز، لأن "الكتاب ليس ملكية، لأنه لا يمكن أن يصير كذلك - لأسباب غير متجانسة [...] والنتيجة هي أن الكتاب في جوهره علاقة محض عقلية لفكر المؤلف مع فكر الجمهور. ما يسميه **كانط** بـ -الخطاب- الموجه من طرف المؤلف إلى الجمهور. وإن فكري في الكتاب، أي عقلي يصبح عموميا Publique بتحقيقه هكذا لجوهره، مانحا معنا حسيا Concret لما سماه في -**ما الأنوار؟**- بالاستعمال العمومي للعقل. من هنا فإن الخطاب الذي أعرضه على الجمهور ليس موضوع ملكية"[207]. إن الكتاب هو ملك الجميع، وإذا أراد المؤلف أن تبقى أفكاره ملكا خاصا به، فلا يجب أن ينشرها. ولكن ذلك غير ممكن، لأن الفكر لا يحقق جوهره، إلا عندما يصبح منقولا بواسطة الخطاب إلى الغير، مؤديا بذلك وظيفته التنويرية، ففي "المؤلف المأخوذ على أنه كتابة، فإن الكاتب يوجه خطابا إلى القارئ، والشخص الذي طبعه لا يتخاطب لأجل ذاته من خلال تلك المطبوعات، ولكن باسم المؤلف. إنه يقدمه كمخاطب عمومي، ويسهر على ضمان نشر هذه الخطابات إلى الجمهور. ونسخة هذا الخطاب سواء أكانت مخطوطا أو مطبوعا، يمكنها أن تكون ملكا لمن أراد. واستعمال هذه النسخة أو المتاجرة بها هي إذا صفقة يمكن أن يشرع فيها كل مالك للنسخة باسمه الخاص وبحسب رغبته"[208].

ولكن **فيخته** لم يوافق على النشر غير المشروع، مفضلا الدفاع عن القيم الأخلاقية، ومن غير التأثر بالاعتبارات الاقتصادية أو النفعية، وبهذه الطريقة فإنه أكثر مثالية من **كانط** نفسه، ومن أجل أن يبرهن على أن الكتاب هو ملك لصاحبه فقط، فإنه يعيد النظر في مفهوم الخطاب. إن اللغة حتى وإن خرجت من فم صاحبها فإنها تبقى ملكه الخاص، فأن "نفكر يعني أن نتخاطب مع ذاتنا [...] إن الخطاب يحدد أساسا باعتبار أنه هو نفسه الفكر

---

(207) Ibid, pp.85, 88, 89.

(208) Ibid, p.122.

ذاته، وهذا ما يؤسس ملكيته الفورية للذات عند **كانط**، كما والحال بالنسبة للشخص. ولكن ما ينقص هنا، هو هذا الأثر الواضح للتملك في الخارجية ذاتها للكلمة الموجهة للذات، والكامن في الأسلوب، ولكن هشاشة فلسفة **كانط** اللغوية تمنعه من التفكير فيها"[209]. إن الأفكار المحولة إلى خطاب موجه للغير، تبقى هي والخطاب ملكا لصاحبها، خاصة من جهة الأسلوب اللغوي الذي يبقى ميزة فردية غير مشتركة بين الناس. وبالتالي لا بد من إدانة النشر غير المشروع واعتباره سرقة.

إذا من جهة هناك توجه يسعى للمحافظة على الفردية والخصوصية، في مقابل توجه آخر يسعى إلى تعميم العقلانية. إن المفارقة التي يمكن أن نلمسها من هذه الأطروحات المختلفة حول الكتاب، هو أن هناك مواقف واقعية وعملية تهدف إلى تحقيق غايات مثالية عظمى، تتعلق كما هو الشأن عند **كانط** بانتشار الأفكار التنويرية، في حين ظلت مواقف أخرى مثالية ومتوقفة عند حدود الأنا الذي يجب الاعتراف بروحانيته، وخصوصية تفكيره. ولكن الواقع يدل أن الكتاب انتشر في ألمانيا بفضل الطباعة، وبفضل الرؤى التجارية والبراغماتية، التي مكنت المفكرين الألمان من الاطلاع أسرع من غيرهم على المعارف المنتجة في تلك الفترة.

وانطلاقا من التحليلات السابقة لمفهوم المثالية ومنشئها يتبين مبدئيا أنه لا تخلو أي فلسفة عموما من مثالية، وفي الفكر الألماني يأخذ مفهوم المثالية معان كثيرة، وذلك بسبب تعدد المذاهب والتيارات، التي تشترك كلها في أنها تبحث عن مشروع حياة، انطلاقا من نسق فكري شامل يدرس الطبيعة والإنسان والله، ويوظف الميتافيزيقا واليوثوبيا، من أجل تخليص الإنسان من الوعي البائس. وهذا المشروع بدأ مع الإصلاحات الدينية، وعرف أوجه مع عصر النهضة الأوروبية.

وقد اجتهد المفكرون الألمان للتميز عن جيرانهم الفرنسيين الذين اعتقدوا بوجود حقوق طبيعية أو قبلية يشترك فيها جميع الناس، في حين أن

---

(209) Kant, Qu'est-ce qu'un livre. Op.cit, pp.103, 104.

الألمان اعتبروا أن الحقوق مكتسبات تاريخية مرتبطة بشروط وجودية. ولقد كان هدفهم هو المشاركة في حركة التنوير، والعمل على المصالحة بين الفكر والدولة، حتى أن دارسي الفكر الألماني يتكلمون عن تقليد مشترك "يمزج بين الفكرة الروحية وبين قبول العالم أو المفكر للنظام السياسي القائم"[210]. كما أن الكلاسيكية الألمانية الجديدة رفضت المستقبل اليوثوبي الفرنسي، مفضلة العودة إلى الماضي اليوناني المتخيل، مع السعي إلى إحياء الفكر الذي أوشكت الوطنية أن تقضي عليه.

وإن الفكر الألماني الحديث مرتبط بالفكر اليوناني الذي جمع بين المعقول واللامعقول (الغنوصية)، ولقد عززت الإلهيات والأساطير التوجه المثالي لدى اليونانيين، فـ: **سقراط** بطل صوفي، **وأفلاطون** رهن المقدرة على التفلسف بالموت والتطهر، فالاعتقاد بأن الإنسان من جنس الآلهة، وجه التفلسف نحو العمل على استرجاع هذه الوضعية. وهذه التصورات مهدت لظهور الممارسة الصوفية عند **أفلوطين**، وبعدها انتقلت الغنوصية إلى المسيحية، لأن الخلاص هاجسهما الرئيسي.

والمثالية الألمانية سترتبط بالدين المسيحي المؤمن بأن الإنسان خلق على صورة الله، وقد شجعت هذه النظرة الإنسان على أن يصير بحد ذاته إله، أو يبلغ مقام الألوهية. ولقد لعب الفيلسوف دور المخلص، فكان له وعي أعمق بالتاريخ وبالزمن، والذي سيكون مختلفا عن الفلسفة اليونانية وعن الغنوصية اللذين اعتبرا الزمن دوري، لا يعبر عن أي تقدم. وبالتالي لا يتحقق الخلاص فيهما إلا بهدم التاريخ، والعودة إلى الحالة الأصلية التي كان عليها الإنسان قبل خلق العالم. أما في المسيحية أو في الفكر الألماني، فقد صار الزمن خطيا، معبرا عن التقدم الذي يمكن تتبعه من خلال معالم تاريخية محددة، فأصبح الخلاص ممكنا بفضل التاريخ، من غير أن يكون في مستطاع الإنسان استرجاع الحالة الأصلية، لأن مقدار الخلاص يكون مرهونا بمقدار المشاركة في صنع التاريخ.

---

(210) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.432.

ولقد كان الفلاسفة الألمان إذا أمام رهانات حضارية، ما استدعى جهدا تنظيريا، يأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية، وكذا الإرث الحضاري في جانبه الديني والفلسفي، ما يبرهن في نظرنا على عدم انفصال الفكر عن الواقع لديهم، لأنهم بقوا في خضم العالم الذي حاولوا تغييره وفق منطق إصلاحي وتصالحي. ومن أجل أن تتوضح وتتعزز هذه الرؤية أكثر لا بد من التطرق لأهم الإشكاليات الفلسفية التي شغلت كل من **ليبنتز** و**كانط** و**هيجل**.

الفصل الثاني

الإشكاليات الفلسفية في الفكر الألماني الحديث

أولاً: العلم ونظـــرية المعـــرفة

1 - ليبنتز: السكون والحركة، ميتا- فيزياء أم فيزياء؟

إن أهمية ليبنتز بالنظر إلى مفكرين آخرين تكمن في قربه من الإصلاح الديني، بالإضافة إلى كونه "يكتب تقريبا بكل اللغات، وبكيفية ما هو أول أعظم فيلسوف ألماني، إنه يجسد قدوم الفلسفة الألمانية إلى أوروبا. وتأثيره سيكون مباشرا على الفلاسفة الرومانسيين الألمان للقرن 19، بل وأفضل من ذلك سيتواصل تأثيره بالخصوص عند نيتشه"[1]. كما أن "أول من استعمل لفظ المثالية في اللغة الفلسفية فلاسفة القرن السابع عشر، ولاسيما (ليبنتز) الذي جعل المثالي (Idéaliste) مقابلا للمادي (Matérialiste)"[2]. وهو يملك القدرة الفريدة على الجمع بين شخصية العالم، بالإضافة إلى قدرته على مناقشة القضايا الفلسفية، وأهم من كل ذلك قدرته على توظيف النتائج العلمية في الفلسفة، وفي الميتافيزيقا.

وإن المشروع الذي حاول تشييده يبقى يدور حول مفهومين هما الواحد واللامتناهي، واللذين طبقهما في العلم عندما بحث عن طبيعة تكوين

(1) http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes-15/04/1980.

(2) صليبا، المعجم الفلسفي. المرجع السابق، ص337، 338.

المادة، انطلاقا من خاصية الاتصال والانفصال. وقد وظفهما كذلك في الفلسفة فيما يتعلق بإشكالية الحرية الإنسانية والقدر. وقد اعتاد على القول أن " تأملاته تدور مفهومين مركزيين أحدهما يتعلق بالوحدة L'unité والآخر باللامتناهي L'infini "(3). إنه يفكر في الوحدة من خلال المناد Le monade كجوهر بسيط، أو كنوع من النقاط الميتافيزيقية المجردة والروحية وغير المركبة، وبالتالي غير المنقسمة. وهي لا تتلقى أي تغير أو تحول من الخارج، إنها بدون أبواب ولا نوافذ، وكل التحولات التي تلحقها تصدر عن ذاتها، فهي تتميز بمبدأ داخلي للتغير يتمثل في الإدراك والاشتهاء، ويمكن أن نطلق لفظ الروح على هذه الوحدات.

وبعد أن كانت الميتافيزيقا تتوجه إما إلى البحث في الوجود الكلي المطلق (الواحد)، أو إلى البحث في الخواص العامة للوجود (الأجزاء)، فإنه اجتهد ليركب بين المبحثين، لذلك فإن "مذهب الكل والأجزاء وعلاقتهما، يمكن أن يكون موضع تحوير للإشكالية الأنطلوجية التقليدية للمتعدد وللواحد. وفيما يتعلق بالتمييز الأنطو- لاهوتي onto-théologique للميتافيزيقا بين علم الوجود المطلق L'étant suprême، وبين علم الخواص العامة Propriétés générales للوجود، فإن **ليبنتز** قد حسم سنة 1666 لصالح توجه ثان، من حيث أن الميتافيزيقا قد وضعت تحت فأل Auspices نظرية الكل والأجزاء، أو كما يضيف **مشال سار** Michel Serres مذهب المجموعات الدونية Sous - ensembles "(4). وطبق فكرة الكل والأجزاء بشكل ناجح في دراساته العلمية الفلكية والفيزيائية، من خلال نظرية حساب التكامل والتفاضل التي تعتبر مدخلا أساسيا للأبحاث الفلكية، ولمعرفة قوانين الحركة. إن الأرض مثلا تتحرك حركتين، فوفق حساب التفاضل تتحرك حركة مستقيمة منتظمة لا تؤثر على الحركة الكلية، ووفق التكامل فلها حركة إهليجية (المسار الكلي).

---

(3) During Elie-Leibniz selon Deleuze "une folle création de concepts" Magazine littéraire, Janvier 2003, N°416, p.37.

(4) Alcantara Jean- Pascal, sur le second labyrinthe de Leibniz, Mécanisme et continuité au 17ème siècle- L'Harmattan, 2003, p.64.

وإن ما جعله يهتم بدراسة الحركة، هو الاختلاف الذي رآه من عدم تطابق القوانين المجردة للحركة مع القوانين التجريبية، فعمل على أن يجعل القوانين التجريبية تشتق من القوانين المجردة، لإيجاد الصورة العقلانية نفسها التي جعلت الله يجد الانسجام بين الدقة الرياضية والواقع الفيزيائي. ولقد واجهته في البداية نفس المشكلة التي طرحها **زينون الإيلي** حول اتصال أو انفصال الحركة، فقد برهن هذا الأخير على استحالتها، لأن القسمة اللامتناهية للمكان والمتراجعة إلى الوراء تقف حاجزا أمام كل بداية للحركة، وبالتالي يصير السكون المبدأ الوحيد الذي يحكم العالم. أما **ليبنتز** ففضل أن يخرج عن النسق المقرر للانقسام، ومن ثمة للانفصال لصالح نسق جديد يقر بالاتصال ويؤكد الحركة. ما يفسر تأثره بـ: **أرسطو** الذي رد على براهين **زينون** حول استحالة الحركة، ملاحظا أن قسمته مضاعفة لأن النقطة الواحدة لها وظيفتان، فهي تحوي على البداية والنهاية، أما اللحظة عند **أرسطو** فهي تقوم بدور واحد هو التوحيد بين مرحلتين هما الماضي والمستقبل.

وحاول **ليبنتز** تجاوز استحالة الحركة بالتركيز على وظيفة اللامنقسم أي الجوهر والواحد، وبالتالي فإن التراجع سينتهي إلى شيء لا يمكن قسمته، ويمكن افتراض الحركة انطلاقا منه. يقول الباحث **كوستبال** مستعرضا جذور المشكلة أن: "الحركة متصلة، وميزة كل متصل كما يقول **كفاليري** أنه منقسم، ومنقسم إلى ما لانهاية. ولا يوجد متصل بدون أجزاء، وبعدد لا متناهي، ومع ذلك لا واحد من تلك الجزاء يمكن تصوره بأنه غير منقسم بدون الوقوع في تناقض. وإذا كانت كل أجزاء المكان والزمن والحركة... منقسمة بشكل لا محدود، فلا يوجد إذا حد أدنى من الامتداد. ماذا يمكننا أن نقول إذا عن بداية الجسم والمدة والحركة؟ بداية كهذه هي ملك للمكان وللزمن وللحركة، من غير أن تكون هي بحد ذاتها منقسمة، لأن مفهوم البداية المنقسمة فيه تناقض. يوجد إذا لا منقسمات مؤسسة للمكان وللزمان وللحركة، ولكنها رغم ذلك غير متجانسة مع ما تؤسسه، لأنه لا يمكننا أن ننسب إليهم امتدادا مخافة الانتقال من تناقض إلى آخر. إننا نعرف ذلك منذ **زينون الإيلي**، وإذا ما أردنا الخروج من صعوبات هذا المشكل القديم، لا

بد من قبول التفكير حول هذه الكائنات الغريبة التي هي النقطة، واللحظة، والكناتوس Le conatus والتي ميزتها الجوهرية هي الوجود غير الممكن تعيينه L'être inassignable "[5]. إن العالم الفيزيائي ينفتح على كائنات غريبة كالنقطة واللحظة والكناتوس، الذي هو العنصر اللامتناهي في الصغر للحركة، والذي وظفه ليبنتز في نظريته الجديدة حول الحركة، فقد "استعار ليبنتز من هوبز في نفس الوقت لفظ وتعريف الكناتوس [...] وبدائية الحركة Le rudiment du mouvement تشارك إذا لفظ كانتوس مدة غير ممكن تعيينها، أو لانهائية في الصغر مكانا من نفس الطبيعة [...] إنه العنصر اللانهائي في الصغر للحركة التي تجد تحديدها في سرعة حركة مستقيمة منتظمة تتوافق على نفس المكان، وفي نفس المدة اللامتناهية في الصغر"[6]. من خلال هذه العبارة يحصل تطابق بين المكان والزمان والحركة، لأنه من الطبيعي أن تتعلق الحركة بالزمان والمكان. كما أن طبيعة الحركة وخصوصيتها تستلزم في نفس الوقت زمانا ومكانا يناسبانها، ما يجعل التكلم عن سرعة حركة مستقيمة منتظمة ممكنا فيزيائيا.

إن الإشكالية الفيزيائية المتعلقة بالاتصال والانفصال تعتبر متاهة، ومن "أجل الخروج منها لا يوجد خيط أريان Le fil d'Ariane آخر، إلا من خلال تقدير القوى وفق افتراض مبدأ ميتافيزيقي يرى بأن التأثير الكامل هو مساو دائما للسبب الكافي. إن الخلاص ليس ممكنا إلا في إطار تحليل رياضي مطلع، أي رياضيات موجهة ومشبعة بالميتافيزيقا"[7]، والتي ستتجلى من خلال مفهوم القوة الحية التي تسمح بالاعتراف بالغائية كموجه رئيسي للطبيعة.

ولقد اعترضت ليبنتز كذلك مشكلة متعلقة بعلاقة المكان بالمادة، فهل المكان متصل دائما بالمادة، أم أنه من الممكن تصور مكان فارغ؟ فـ:

---

(5) Costabel Pierre - Leibniz et la dynamique en 1692, textes et commentaires- J. Vrin 1981, p.07

(6) Ibid, pp.07, 08

(7) Ibid, p.12.

ديكارت ربط بشكل وثيق المكان بالمادة، فهناك في نظره تطابق بينهما، وفي "مواجهة **الديكارتية** التي بالنسبة لها لا يكون معقولا إلا ما نراه بوضوح، والذي يعطي الأسبقية للحدس، فإن عقلانية ليبنتز تتطلب تحليلا شاملا، ومستنفدا لشروط وجود المفاهيم الموظفة. ومن أجل معرفة ما إذا كان المكان متميزا عن المادة، فإن لقاءه مع **مالبرانش** يفضي إلى إخفاق. إنه إلى حد الآن تبنى حول هذه المسألة الموقف **الديكارتي** معتبرا أن المادة متطابقة مع الامتداد. ولكنه بحاجة إلى برهان، ولكن **مالبرانش** لا يفعل إلا أن يتهرب، لأن فكرة مكان فارغ غير معقولة"[(8)]. وما مكن **ليبنتز** من تجاوز **ديكارت** فيما يخص طبيعة الحركة، هو اكتشافه لحساب التفاضل أو اللامتناهي في الصغر، "ففي فيزياء جاهلة للامتناهي في الصغر، والتي لا تعرف إلا متغيرات محدودة، فإن العبور الآني Instantané من السكون إلى الحركة، أو من درجة حركة إلى درجة حركة أخرى، من الطبيعي أن يتميز بالمقدار المضاعف La double proportionnalité لكمية المادة وللسرعة المكتسبة .La vitesse gagnée وهل يوجد ما هو طبيعي أكثر من التكافؤ بين (m, 2v) و (2m, v)، والتي سنعبر عنها بقولنا أنه إذا كنا بحاجة إلى قوة مضاعفة من أجل إعطاء السرعة v لجسم له كتلة 2m، فإنه يكفي نفس القوة من أجل إعطاء جسم له كتلة m سرعة 2v"[(9)]. وفي النسق **الديكارتي** الذي يربط بين الكتلة والسرعة والقوة، تكون علاقات الزيادة والنقصان خاضعة للمقدار المضاعف لكل من الكتلة أو السرعة أو القوة. أما بالنسبة لـ: **ليبنتز** فإنه سيتجاوز ذلك لصلح نسق جديد يقوم على المقدار المربع (mv^2)، "فلقد تعلم أيضا دور المطاطية L'élasticité من أجل الوصول إلى توضيح القوانين الحقيقية للأشياء، ولقد تعلم أخيرا حفظ mv^2. فوضع بذلك عناصر نسق جديد [...] إنه يجب وفق مبدأ الاتصال أن نتصور بالفعل أنه باصطدام جسمين يحصل فقدان وتعويض تدريجي، ولكن بحركة سريعة. وهذا يفسر بسهولة بالتمطط، أو بقوة باطنية محافظة"[(10)]. إن كل من السرعة والتمطط

(8) Costabel, Leibniz et la dynamique. Op.cit, p.09.

(9) Ibid, p.12.

(10) Costabel, Leibniz et la dynamique. Op.cit, p.13.

عاملان أساسيان يحافظان على اتصال الحركة، لأنه "عندما نأخذ بعين الاعتبار القوة المطلقة للأجسام التي لها بعض من الاندفاع، فإن تقدير القوة يجب أن يوضع انطلاقا من السبب أو التأثير، أي انطلاقا من العلو أين يمكن للجسم أن يصعد بمقدار سرعته، والعلو يكون متناسبا مع مربع السرعة"[11]. ويمكن أن نعبر عن النصوص السابقة بلغة رياضية تبين الاختلاف الموجود بين كل من **نيوتن**، و**ليبنتز**، و**ديكارت** و**غاليلي** حول طبيعة الحركة:

- **ديكارت ونيوتن**:

4 livres → 1 degré de vitesse → 1 pieds

ومنـــــه:

1 livre → 4 degrį de vitesse → 4 pieds

- **غليلي و ليبنتز**:

1 livre → 4 degrés de vitesse → 16 pieds

إن السرعة في الحالة الثالثة هي أربعة أضعاف (mv^2) الحالة الأولى، وليس مجرد الضعف. وهناك علاقة بين mv^2 مع ما يسميه **ليبنتز** بالقوة الحية La force vive المناقض لمفهوم القوة الميتة، حيث أن "الترجمة تنسب إلى **ليبنتز** تعبير القوة الحية. والسيد **غيغولت** Guéroult يبين بأن مصطلح Vis Viva قد ظهر لأول مرة في كتاب Specimen dynamicum، ويسجل بأن **ليبنتز** قد استخدم في أغلب الأحيان القوة Potentia من أجل الإشارة إلى mv^2. ومن السهولة عندها التحقق بدءا من 1686 أن عبارة القوة الحية Potentia Viva المعارضة للقوة الميتة Potentia mortua تابعة للغة **ليبنتز**"[12]. ويوجد في المادة قوة حية، والتي بواسطتها يحاول أن يتميز عن الذرية وعن الآلية، ليظل في إطار النزعة الجوهرية Le substantialisme. تقول الباحثة **كاترين كليمو** Catherine Clément أن: "في النزعة الجوهرية يكمن أحد مفاتيح الانسجام المسبق، تماما كما أن التعدد محكوم بالوحدة [...] إن

(11) Ibid, p.52.

(12) Costabel, Leibniz et la dynamique. Op.cit, p.50.

النظرية الديناميكية لـ: **ليبنتز** مرهونة بالغائية الداخلية [...] وهنا يتميز عن الذرية وعن الآلية. فمن خلال هذه المسألة يمكن أن نعرف مدى ارتباط النظريات العلمية مع التصورات الميتافيزيقية عند الفلاسفة. وأولى النقائص مرتبطة بالذرية، لأن مسلمة الذرات المنفصلة بواسطة الفراغ متناقضة مع مبدأ الاتصال. كما أن الانفصال، ووجود الفراغ يناقضان كمال العزم الإلهي الذي يملأ الواقع كلية"(13). ففي فيزياء الامتلاء لا يوجد فراغ، لأن الله يملأ بإرادته وسلطته الواقع كله. إن المناد يختلف جذريا عن الذرة، فالذرة تؤدي إلى نقيضها، أي من الذرة (الوحدة) إلى الذرات (التعدد)، في حين أن المناد يعبر عن التعدد داخل الوحدة.

وهو ينتقد هندسة **ديكارت** من خلال ارتكازه على مسلمة التكافؤ والتساوي بين الوجود والحركة، فلا يوجد شيء في الطبيعة بدون حركة على خلاف مبدأ الخلق المتواصل La création continuée الذي يعبر عن الثبات والدوام، أكثر مما يعبر عن مبدأ التغير الواقعي. كما أن مبدأ الامتداد لا يسمح بتكوين كائن مكتمل، فلا يمكن من خلاله استنباط أي حركة ولا أي تغير، فهو يعبر عن حالة حاضرة فقط. إن الحركة إذا تناقض الامتداد الذي يعبر في ذاته عن نوع من الجمود.

ولقد أدرك **ليبنتز** أن هناك مسألتين أساسيتين في تاريخ الفكر الفلسفي لم يحسم فيها بعد، وأن الفلاسفة الذين تطرقوا إليهما تاهوا، كما يتوه المرء داخل متاهة، حيث أن "القدر La prédestination في اللاهوت [...] وتكوين المتصل Continuum في الفلسفة، هما بالفعل متاهتان [...] ولكن الباحثين لم ينفوا بتاتا إمكانية إيجاد خيط مرشد داخلهما، وأنهم اعترفوا بالصعوبة، ولكنهم لم يحولوا الصعب إلى مستحيل"(14). إن صعوبة هاتين المسألتين جعلته يحاور ويراسل فلاسفة وعلماء عصره، للاستفادة من وجهات نظرهم،

---

(13) Clément Catherine -Leibniz (Gottfried Wilhelm)- Encyclopaedia Universalis (corpus 13 / J→L), Paris 1996, p.591.

(14) Leibniz - Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de la monadologie-Préface et notes de Jaques Jalabert, professeur de la faculté des lettres de Grenoble, Aubier, éditions Montaigne. 1962, p.68.

لتطوير نظرية جديدة تمكن من إيجاد ذلك الخيط المرشد، ما أسفر عن تشييد نسق الانسجام الأزلي الذي يتضمن فهما جديدا للحركة، كونه قد فكر فيها انطلاقا من السكون.

ويعترف **كوستبال** بأن النسق الجديد حول الحركة والاصطدام... تجاوز بكثير التفسير **الديكارتي**، فمن خلال المراسلات التي كانت موجودة بين **ليبنتز** وغيره من العلماء الفرنسيين المعاصرين له، تبين أنه أراد أن يطلع الأكاديمية الفرنسية للعلوم بنتائجه الجديدة، من خلال **مالبرانش** و**بليسون**Pellisson و**دودار** Dodard. وفي مؤلف **كوستبال** عنوانان يدلان على إخفاق **ليبنتز** في إقناع الأكاديمية بتلك النتائج. العنوان الأول هو "إخفاق المحاولة التي كانت تستهدف الأستاذ **مالبرانش**"[15]، أما العنوان الثاني فهو "الإخفاق أمام الأكاديمية الملكية للعلوم"[16]. وفقط "في يوم السبت 14 مارس 1693، سنرى **بيار فرينيون** Pierre Varignon يقدم للأكاديمية الفحص العقلي والذي من خلاله يزعم السيد **ليبنتز** البرهنة على أن الله لا يحتفظ بنفس مقدار الحركة في العالم"[17]. ففي نظره لن يحصل أبدا أن تعوض الطبيعة حالة بحالة أخرى، إذا لم يكن لهما نفس القوة، وإذا كانت الحالة L يمكنها أن تحل محل الحالة M، فإنه من اللازم بالمقابل أن الحالة M يمكنها أن تحل محل الحالة L، من غير أن نخشى الحركة الدائمة. إن مشكلة الحركة في العالم الفيزيائي لا تفهم فقط من زاوية فيزيائية محضة، بل تفهم من حيث أن الحركة والسكون مرتبطان بطبيعة الفعل الأولي الخالق للعالم.

إن الميكانيكا سواء عند **ديكارت** أو **ليبنتز**، هي وسيلة من أجل البرهنة على وجود الروح، فإذا أمكن من خلال المادة نفسها إثبات الله، فسيعتبر ذلك دحضا للملحدين، فالهاجس المشترك بينهما هو الدفاع عن الروحانيات ضد الملحدين. إن الله في نظرهما رياضي بالدرجة الأولى، وهذا ما يجعل

---

(15) Costabel, Leibniz et la dynamique. Op.cit, p.26

(16) Ibid, p.26

(17) Ibid, p.27.

كوستبال يحاول التقريب بين الفيلسوفين، لأنه "من غير الجدوى البحث عن فرق بين هذين المفكرين الكبيرين من خلال التعارض بين نمطين كبيرين من العقلانية. بالعكس فإن مواقفهما الأساسية في هذا الاتجاه توحدهما كثيرا"[18] ولكن بالنسبة لـ: **ديكارت** فقد كانت له نظرته الخاصة للخلق، فمن أجل إعفاء الله وإراحته من التدخل المستمر في العالم، لتصحيح الاختلالات التي يمكن أن تحدث فيه، ومن أجل إضفاء الطابع العلمي على الظواهر الطبيعية. فإنه أقر بالآلية، "فعند خلق الله للعالم، وضع فيه مقدارا كافيا من الحركة والسكون والتي يحتفظ بها بالشكل الذي يواصل فيه العالم وجوده من غير أن يطالب بتدخل الألوهية المستمر والمولد"[19]. ويقول **كوستبال** أيضا عن موقف **ديكارت** من علاقة الله بالعالم أن: "الله ضروري لعالم لا يمكنه أن يوجد بدون فكر خالق وفعال، ولكن إذا كان الفعل الخلاق ينبع بشكل نهائي من الله، فإن الفعل الإلهي سيستمر ويمتد من ذاته بطريقة ما، وليس من المطلوب استدعاء عون خارق للعادة ومتجدد باستمرار لتفسير العالم"[20].

إن **ديكارت** لم يبدع شيئا جديدا في هذا المجال، كان يمكنه أن يفعل ذلك لو أنه عاش أكثر. إن ليبنتز يكتب سنة 1693 في رسالته المشهورة لـ: **نيكار** Nicaire، أنه متأكد أنه إذا أمكن للسيد **ديكارت** أن يعيش أمدا طويلا، لأعطانا كثيرا من الأشياء المهمة، ما يدل على أنه رغم المكانة التي شغلها بين المفكرين الفرنسيين، إلا أنه لم يكتشف طوال حياته شيئا جديدا، بل ظل متمسكا بالمفاهيم القديمة التي لم تساهم في تطور الفيزياء، والتي أضفت على العالم رتابة وآلية.

ورغم هذه الانتقادات، إلا أن موقف **ديكارت** حول طبيعة الذرة صحيح لتطابقه مع الاكتشافات العلمية المعاصرة التي تثبت إمكانية انقسام الذرة. وقد أكد أنه "سبق لـ: **ديمقريطس** أن تخيل أجساما صغيرة لها

---

(18) Ibid, p.04.

(19) Ibid, p.09.

(20) Costabel, Leibniz et la dynamique. Op.cit, p.04.

أشكالا وأحجاما وحركات مختلفة وبامتزاجها تكون مختلف الأجسام المحسوسة مكونة منها [...] ولكن هذه النظرية مرفوضة أولا بسبب افتراضها أن الجسام الصغيرة غير منقسمة، وهذا ما أرفضه كذلك كلية. وأيضا لأنه تخيل فراغا بين اثنين، وأنا أبرهن أنه من المستحيل أن يوجد. ولأنه ألحق بهم الجاذبية، وأنا أرفض أن تكون موجودة في أي جسم في حال ما إذا كان وحده، لأنها خاصية ناتجة عن ارتباط عدة أجسام بعضها ببعض... ولأنه لم يفسر كيف أمكن للأشياء أن تتكون بمجرد التقاء الأجزاء الصغيرة"(21).

وإن تركيز ليبنتز على مبدأ الاتصال، كان من أجل المحافظة على هوية الموجودات وثباتها، فكل شيء انعكاس لحالة الخلق الأولية. إن "الاتصال ضروري من أجل معرفة الثابتية التي توجد من حالة لأخرى، ومن غير مبدأ الاتصال فإن هوية الموجودات غير ممكنة"(22). ما يسمح بالتفكير في زمن المناد المحافظ كلية على جميع الحالات الموجودة مسبقا Préexistants. ورغم أهمية هذا المبدأ إلا أنه لا يتوقف عنده، ففي مقابل الهوية والثبات يوجد أيضا التعدد والتنوع، فلا يوجد في الطبيعة شيآن متطابقان تماما، فهناك دائما اختلاف داخلي. وهذا ما جعله يضيف مبدأ المتعذر تمييزه Le principe des indiscernables. وما يشكل التنوع ليس إلا الانتقال من حالة لأخرى من خلال التحول الميتامرفوزي أو المسخ بطريقة متدرجة. والتنوع والاختلاف لا يعبران عن فوضى لا متناهية، تجعل كل الأشياء (الأجزاء المتناثرة) تختلف عن بعضها البعض اختلافا مطلقا. فهما لا يمنعان ظهور مجموعات Des séries متشابهة ومنتظمة في أنواع شكل هويات ثابتة، مما يحافظ على الانسجام والتناغم الموجود في العالم. وبهذه الطريقة تم التقريب بين مبدأ الاتصال ومبدأ المتعذر تمييزه، كما تم التركيب بين النظريات القديمة (زينون) والنظريات الجديدة.

ورغم أنه استطاع الربط بين الكل والأجزاء، إلا أنه لم يتمكن من

(21) Descartes, Principes. Op.cit, p.320.

(22) Clément, Leibniz (Gottfried Wilhelm). Op.cit, p.590.

التخلص من الأحكام الدينية حول علاقة الله بالعالم. إن الحكمة في نظره لا توجد في الطبيعة ذاتها بل ترجع إلى الله كساعاتي متحكم وخالق لكل شيء، "وكتابات ليبنتز الشاب تقدم شهادة لاستبعاد الطبيعة، حيث لا يوجد في الواقع أية حكمة وأية رغبة في الطبيعة، ونظامها الجميل آت من كونها ساعة الله L'horloge de Dieu"[23]. ويتجاوز ليبنتز التصورات الكاثوليكية[24]* التي لا تمنح أي دور للخلق المسبق Transcréation في نسق الانسجام الأزلي المحدد مسبقا. كما أنه لا يقبل بالمذهب الديناميكي لـ: **غاسندي** الذي اعتبر أن المادة محركة بقواها الخاصة، لأن الجاذبية كطاقة محضة هي خاصيتها الجوهرية. ولم يقبل أيضا بالمذهب الميكانيكي في مسألة علاقة الروح بالجسم، حيث يقول **ديكارت** أنه: "يمكن أن نثبت بسهولة [...] بأن الروح ليست تحس لأنها في كل عضو من أعضائنا، بل لأنها موجودة في الدماغ، ومن خلال حركة الأعصاب تصلها مختلف تأثيرات الأجسام الخارجية التي تمس أجزاء الجسم التي تكون متصلة به"[25].

يتبين لنا إذا أن التصورات الميتافيزيقية والدينية حول طبيعة الذات الإلهية تؤثر على النظريات العلمية، ويتبين أيضا أن الفترة التاريخية التي عاش فيها **ليبنتز** استدعت التوفيق بين الميتافيزيقا والعلم. ما جعله يسعى للتركيب بين المتناقضات، كالتركيب بين الكل والأجزاء، وبين الهوية والاختلاف، وبين الحركة والسكون، وذلك من منطلق الاتصال. أما بالنسبة للفترة التاريخية التي عاش فيها **كانط**، فقد تغيرت وتطورت النظرة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية.

---

(23) Alcantara, Sur le second labyrinthe de Leibniz. Op.cit, pp.65, 66.

(24) * لا بد من الإشارة هنا إلى حقيقة مهمة مفادها أن الفلاسفة الألمان في الفترة الحديثة جلهم بروتستانت، في حين أن الفلاسفة الفرنسيين جلهم كاثوليك. وهذه الحقيقة نجدها في "المعجم الأوروبي للأنوار" في الصفحة ص56: "كان التنويريون الألمان جلهم بروتستانت".

(25) Descartes, Principes. Op.cit, p314.

2 - كانط : التحول الفلسفي انطلاقا من الثورة الفلكية :

لا تخلو الفلسفة **الكانطية** من نزعة نحو الشمولية، والكلية مثلها مثل الفلسفات التي سبقته، ولكن الكلية هنا تتعلق إما بكلية التجربة الأخلاقية القائمة على مبدأ الواجب من أجل الواجب، وإما بكلية المعرفة التي تربط بين العقل والواقع الحسي. ولقد كان **دافيد هيوم** من الفلاسفة الذين تركوا أثرا عميقا فيه، ففي سنة 1775 حدث وأن قرأ ترجمة ألمانية لكتبه، فشدت انتباهه وأيقظت فيه روح التساؤل. وكان ذلك من أهم الأسباب التي أخرجته من سباته العقائدي، حينما سلم بالدين والعلم معا، دون التساؤل عن الأسس التي يرتكز عليها كل منهما. إن ما توصل إليه **هيوم** حول العلاقة الموجودة بين الأشياء، وطريقة تأثير بعضها على بعض، أعطى للعادة والتكرار سلطة على العقل وعلى الغيب، فقد "برهن بطريقة لا يمكن دحضها على أن كل ما يحدث له سبب، مبدأ ليس مبرهن عليه تحليليا، ولا يوجد منبع آخر لاستخلاصه من التجربة، وأرجع ضرورته إلى العادة"[26]. ولقد قضى بذلك على العقل بأن جعله متأثرا بأحكام العادة، وقضى أيضا على الدين لأنه جرد الطبيعة من كل غائية، ومن كل قوة خفية تجعل الظواهر تحدث وفق نظام محدد.

وقد كان **كانط** في المرحلة ما قبل النقدية ذو نزعة تجريبية معارضة لعقلانية **وولف**، ففي هذه المرحلة "يظهر أنه يعارض عقلانية **وولف** بالتجريبية السائدة. إنها المرحلة ما قبل النقدية، والتي هي ليست تماما عقلانية كما نقول غالبا، ولكنها تجريبية"[27]. وقد كانت النزعة التجريبية لتلك المرحلة متوجهة كذلك ضد روحانية **ليبنتز**، ولكن اطلاع **كانط** على نظرية **هيوم**، دفعه إلى تأسيس فلسفة نقدية تعيد النظر في كل من العقل العملي، والعقل النظري. ولقد انصب نقد العقل النظري أساسا على فحص قدرة العقل بوجه عام، فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلا عن

---

(26) Bréhier Emile- Histoire de la philosophie Tome 5, 18ème siècle - Cérès édition (Tunis), Février 1995, p.248.

(27) Ibid, p.243.

كل تجربة حسية. ما أوصله إلى اكتشاف معارف قبلية أو فطرية تقوم بتنظيم المعرفة الحسية وفق مستويين: فالمستوى الأول من اختصاص الذهن L'entendement، الذي يعتبر ملكة إنتاج التمثلات أو هو تلقائية المعرفة، أو هو ملكة التفكير في موضوع العيان الحسي بمعونة المقولات. أما المستوى الثاني فهو من اختصاص العقل، الأعلى شأنا من الذهن، لكونه يهتم بصورة التفكير، أو هو ملكة الصور.

إن الخطوة الأولى للمعرفة هي الحساسية (المدركات الحسية)، والخطوة الثانية هي التصورات، والخطوة الثالثة والأخيرة هي الأفكار. إن وظيفة الحساسية هي تقبل الجزئي (الجائز، المبهم) أي الحقيقة الواقعة، أما وظيفة الذكاء فهي استقبال الكلي والضروري والواضح، أي حقيقة العقل. وقد سبق لكثير من الفلاسفة أن توصلوا إلى مثل هذا التصنيف، فقد ميز ليبنتز مثلا بين حقائق الحس وحقائق العقل، فالأولى غامضة ومبهمة. أما الثانية فواضحة وجلية، وتحصيل المعرفة يتم بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة (الفهم). وقد حاول **كانط** أن يربط بين نشاط الحساسية ونشاط العقل، فعلم الهندسة رغم كليته إلا أنه يتعلق بمواضيع جزئية وحسية. إن المكان والزمان هما أشكال قبلية للحساسية، وليست الرياضيات مجرد تطور للمنطق، بحيث تعتمد فقط على مبدأ عدم التناقض في تحليلاتها كما هو الحال عند ليبنتز وهيوم، إنها ليست نشاطا عقليا محضا، بل هي معرفة تركيبية قبلية، مثلها مثل العلوم الطبيعية. وتوصف المعرفة بأنها تركيبية إذا استطاعت أن تضيف إلى معارفنا معرفة جديدة، وتكون المعرفة قبلية إذا اعتمدت على أفكار قبلية كالمقولات، والزمان والمكان.

لقد حاول **كانط** التوفيق بين المثالية والتجريبية، "فالمفاهيم بدون حدوس فارغة، والحدوس بدون مفاهيم عمياء، وفي نظره تكون هذه الثنائية داخل الشروط الأساسية للمعرفة، هي أصل التمييز بين الإمكان والواقع"[28]. إن العقل مرتبط بالتجربة، ولا يمكنه أن يتجاوزها، لأن هذا

---

(28) Cassirer, Essai sur l'homme. Op.cit, p.86.

التجاوز ينتهي بالعلم إلى مناقضة نفسه، ويؤدي بالدين إلى الوقوع في المغالطة. ومن هنا لا يمكن البرهنة على صحة القضايا الدينية أو كذبها بواسطة العقل النظري. والشيء في ذاته Le noumène يبقى بعيدا عن متناول الفحص النقدي، "فالعقل المحض له دائما ديالكتيكه، سواء نظرنا إليه في استعماله النظري أو في استعماله العملي، لأنه يشترط المجموع المطلق للشروط من أجل شرط معطى Un donné conditionné، وهذا المجموع لا يمكن أن يوجد إلا في النومان. ولكن لأن كل مفاهيم الأشياء يجب أن ترجع إلى حدوس تكون حسية بالنسبة لنا نحن البشر، وبالتالي لا نعرف المواضيع كأشياء في ذاتها، ولكن فقط كظواهر مكونة من سلسلة من المشروطات ومن الشروط، التي لا تسمح أبدا من ملاقاة اللامشروط"[29]. هناك إذا فرق جوهري بين ما نفكر فيه، وبين بما نعيشه، فالإنسان يسعى بتفكيره المجرد إلى تحصيل المعرفة الكاملة والنهائية، التي تجعله يدرك ويفهم جميع الأسباب أو الشروط المتحكمة في ظاهرة ما، فوفق هذا المنطق يمكنه أن يصل إلى الشيء في ذاته. ولكنه على المستوى الواقعي يجد نفسه مرغما على تحويل المفاهيم التي يملكها إلى حدوس، ومعطيات تجريبية مشروطة بحتميات وأسباب، تجعله غير قادر على الالتقاء مع اللامشوط، ما يسمح لنا التميز بين معرفة نسبية، ومعرفة مطلقة ولامشروطة. ولقد تأثر **كانط** بالمنطق **الأرسطي**، من حيث أن احترام مبدأ عدم التناقض هو معيار المعرفة العلمية الصحيحة. والسعي نحو المعرفة الكاملة والصحيحة، والخالية من التناقض هو نفسه نمط من المثالية الممزوجة بتوجهات واقعية، لأن القبلي لا يمكنه أن يرتبط إلا بالواقعي، إنها مثالية غير روحية، لا تخضع فيها المعرفة للميتافيزيقا المتعالية أو الدين.

وهناك مصطلحان أساسيان في نظرية المعرفة **الكانطية** هما: المتعاليLe transcendantal الذي يعبر عن المثالية المحايثة، لأنه مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدما منطقيا لا زمنيا، ووظيفته هي جعل التجربة ممكنة. أما

(29) Kant - critique de la raison pratique- édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Traduit de l'allemand par: Luc Ferry et Heinz Wisman, Gallimard 1985, pp.148, 149.

المفارق Le transcendant، فهو يجسد محاولة العقل الانفصال عن الواقع الحسي. إن **كانط** لا يعترف بالوجود المفارق، لذلك " تسمى مثاليته بالمثالية المتعالية Idéalisme transcendantal، وهي تقرر أن جميع الظواهر دون استثناء تصورات أو تمثلات عقلية (Représentations)"[30]. إن عدم الخوض في الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي، جنبه دخول المتاهة التي تفرض البحث عن أي خيط منجد، لذلك فإن وصف المثالية الإبستمولوجية هو الأكثر توافقا مع روح فلسفته، لأنه " لم يرغب بأن يثبت بطريقة إيجابية ويقينية أن حدسا أصليا يوجد حقيقة"[31].

وإن الاختلاف بين الواقع والممكن ليس ميتافيزيقيا، أي أننا لسنا أمام عالمين أحدهما سفلي والآخر علوي وفق علاقة عمودية، ولكن الفرق بينهما إبستمولوجي، أي أنهما موجودان في عالم واحد وفق علاقة أفقية، ولكن في مستويين مختلفين، لذلك فإن أسبقية أحدهما على الآخر ليست زمنية، كأسبقية العالم العلوي على العالم السفلي، ولكنها أسبقية منطقية ومنهجية. وليست مواضيع العالم هي التي تؤطر العقل وتتحكم فيه، بل العكس هو الصحيح.

وهذه النظرية ليست نابعة من مجرد تفكير فلسفي مجرد، ولكنها مرتبطة بواقع علمي، فعندما فشل الفلكيون في تفسير حركة الكواكب، لاعتقادهم أنها تدور حول الشخص الملاحظ الثابت، وفقا للنظرية القائلة بثبات الأرض، عندئذ حاول **كوبرنيك** تغيير ذلك، بافتراض أن الشخص الملاحظ يدور أما النجوم فثابتة، ما مكنه من الإجابة عن كثير من الأسئلة الفلكية العالقة آنذاك. وقد تفطنت الفلسفة **الكانطية** لذلك، فصاغت نظرية معرفتها في توافق مع الاكتشاف العلمي الجديد، فأصبحت الذات تؤطر العالم.

وإن التأسيس الإبستمولوجي للمعرفة العلمية يستند من جهة على الذهن، الذي يفهم الطبيعة من خلال تطبيق القوانين الكلية على المعطيات

---

(30) صليبا، المعجم الفلسفي. المرجع السابق، ص338، 339.

(31) Cassirer, Essai sur l'homme. Op.cit,.p85.

الحسية الجزئية (كلي ← جزئي). ومن جهة أخرى يستند على ملكة الحكم التي تفكر في موضوعها بتمثله كنسق منتظم، فالجزئي يكون معطى أولا، وبواسطة التأمل يفكر فيه كمحتوى في الكلي (جزئي ← كلي). وتبقى الطبيعة أساس العقل النظري المعتمد على المبادئ القبلية، والتشريع بواسطة المفاهيم الطبيعية هو من اختصاص الذهن، أما الحرية فهي أساس العقل العملي، والتشريع في هذا المجال من اختصاص العقل. إن العقل والذهن هما "مشرعان مختلفان على نفس أرضية التجربة، من غير أن يزعج أحدهما الآخر، لأن مفهوم الطبيعة ليس له تأثير على التشريع بواسطة مفهوم الحرية، والذي لا يزعج هو أيضا تشريع الطبيعة"(32).

إن الشيء في ذاته يقع خارج مجال الذهن والعقل معا، من غير أن يكون إقصاءه سهلا في كل الأحوال، وخاصة في مجال العقل العملي، لأن "مفهوم الطبيعة يتمثل بالفعل مواضيعه في الحدس، ليس كشيء في ذاته، ولكن كظواهر بسيطة، في حين أن مفهوم الحرية يتمثل يقينا في موضوعه الشيء في ذاته"(33). إن النومان في علاقته مع ما فوق الحسي Le suprasensible، كفضاء غير محدود يفرض نفسه بقوة في المواضيع التي ليس لها علاقة بالمعطيات المباشرة، كالحرية والنفس والغائية، ما يستدعي تدخلا أو مراقبة مستمرة لملكة الحكم.

وإن نقد ملكة الحكم أو المعرفة يسمح بالربط بين العقل العملي، والعقل النظري، وهذا النقد لا ينتمي إلى أي مذهب، بل يكتفي بالبحث في حدود كلتا الفلسفتين من أجل تشخيص أي تجاوز لحدودهما، " فنقد ملكة المعرفة، بالمقارنة مع ما يمكن أن يحققه قبليا، ليس له أي ميدان يتعلق بالمواضيع لأنه ليس مذهبا، بل يكتفي بتقصي إمكانية وكيفية أن يكون

---

(32) Kant - critique de la faculté de juger, suivi de: 1/ Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 2/ Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?- édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par: Alexandre J.- L. Delamare, Jean René Ladmiral, Marc B. Delaunay, Jean- Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wisman. Editions Gallimard, 1985, p.100.

(33) Ibid, p.100.

مذهب ممكن بذاته تبعا لطبيعة ملكاتنا. إن مجاله يمتد إلى كل طموحاتها من أجل وضعها في حدود شرعيتها"[34]. إن ملكة الحكم لها ميكانيزمين أو أساسين رئيسيين، فإما أن تكون ملكة الحكم مفكرة، أي ذات فحص متعقل Réfléchissante، أو أن تكون جازمة .Déterminante ولنفهم كيف تمارس وظيفتها النقدية، يتطرق **كانط** لإشكالية الغائية كما تطرح في الفيزياء، لمعرفة ما إذا كانت الغايات الطبيعية قصدية أم لا؟ إن ملكة الحكم الجازمة تؤكد أنه إذا ما أرادت الفيزياء أن تلتزم بحدودها، عليها أن تتجرد كلية من هذه الإشكالية لألا تقحم نفسها في قضية أجنبية. ولكن ملكة الحكم المتعقلة ترى أنه بالإمكان إرجاع الغاية إلى الطبيعة أو المادة نفسها، فلا نخرج بالتالي عن إطار الطبيعة، من "أجل ألا نتهم بأن لنا الطموح في أن نقحم في أسس معرفتنا شيئا لا ينتمي إلى الفيزياء، أي سببا فوق حسي، لأننا بالتأكيد نتكلم في الغائية Téléologie عن الطبيعة كما لو أن الغائية قصدية، لذلك فإننا سننسب هذا القصد إلى الطبيعة، أي إلى المادة"[35]. وإن التطرق للأسباب النهائية Les causes finales في العلوم له ما يبرره، فهو يسمح بإيجاد الترابط بين الأشياء، أو الخيط الرابط بينها، من غير السعي إلى إيجاد أصولها الأولى.

يتبن بالتالي أن **كانط** يقيم نظرية معرفته انطلاقا من رؤية إبستمولوجية تستبعد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتستفيد من الاكتشافات العلمية، وتحاول هي أيضا المصالحة بين العقل والواقع، وإخراج الفلسفة من المتاهة والغموض إلى الوضوح.

---

(34) Kant, Critique de la faculté de juger. Op.cit, p.102.

(35) Ibid, p.348.

3 - هيجل: من الفلسفة المؤسسة على الرياضيات إلى الفلسفة المؤسسة على المنطق.

أ - نظرية المعرفة:

لقد ناقش **هيجل** نظرية المعرفة **الكانطية**، من حيث أن الفلسفة لا يجب أن تؤسس نظرتها للعالم بالارتكاز على الرياضيات، بل بالارتكاز على المنطق .وقد اعتبر أن الحساب ليس ذو طبيعة تركيبية، فهو "نشاط يتطور على أرضية الحدس التجريدي، بمعنى على الحدس المحدد بواسطة مقولات الوحدة، والذي يتجرد عن كل ما يمكن أن يكون له علاقة بالإحساس وبالمفهوم. وبصفة عامة فإن القبلي هو شيء جد مبهم، لأنه يوجد عنصر قبلي في الفطرة، وفي الإحساس، ونفس الشيء فإنه يوجد لحظة من التجريبية في الزمان والمكان"[36]. ولا يمكن النظر إلى الأعداد إلا باعتبارها مؤسسة على فكرة الواحد L'idée du un الذي يحدد مقدار تكراره عددا ما، وليس هناك ما يربط العدد بالمفهوم (القبلي) أو بالتركيبي (الحسي)، والحساب يبقى في نظره نشاطا حدسيا وتجريديا، بمعنى نشاطا تحليليا.

ويرى **هيجل** أنه لا يوجد في الهندسة المحضة قضايا تركيبية، ويعقب على المثال الذي أعطاه **كانط** ليبرهن على صدق رأيه، والمتمثل في أن أقرب مسافة بين نقطتين خط مستقيم، معتقدا أن مفهومنا حول ما هو مستقيم لا يحتوي على أي شيء يتعلق بالكبر La grandeur، فالمستقيم لا يعبر إلا عما هو كيفي، فيكون مفهوم القرب (كمي) مضاف، ولا يمكننا بواسطة أي تحليل أو تجزئة استنباطه من مفهوم الخط المستقيم. إننا هنا بحاجة إلى الحدس (لأننا في مجال الهندسة المحضة) الذي يجعل التركيب ممكنا بين القرب (الكمي)، وبين الخط المستقيم (الكيفي). ويرى **هيجل** أن الأمر لا يتعلق بمفهوم المستقيم بصفة عامة، ولكن بالخط المستقيم الذي له طابع

---

(36) Hegel. F - Logique de l'être, Tome 2 - Edition Montaigne, Aubier (Paris) 2ème trimestre 1969, pp.224-225.

مكاني متاح للحدس، وتعريف الخط المستقيم يتمثل في أنه الخط البسيط الذي ينبثق من ذاته بواسطة الحركة المنطلقة من نقطة، والتمديد ليس له أي علاقة مع خط آخر أو نقطة أخرى خارجة عنه، لأن الأمر يتعلق باتجاه بسيط هو خاصيته الأساسية، ما يعني أنه يمكننا أن نعطي تعريفا تحليليا للخط المستقيم. إذا يكون الانتقال من هذه الخاصية الكيفية إلى التحديد الكمي (الطريق الأقرب) هو في الحقيقة عملية تحليلية.

لهذا السبب فإن **هيجل** يرتبط الفكر بالمنطق لا بالرياضيات، وهو يبدأ بعرض الأبحاث **الفيتاغورية** حول العدد مبينا أخطاءهم الكثيرة، فلقد اعتقدوا أنه يمكن من خلاله تنظيم الفكر والتعبير عنه، ومن خلال العدد واحد استطاع **الفيتاغوريون** أن يعبروا عن فكرة الوحدة والهوية والمساواة. ولكن **أرسطو** انتقد **الفيتاغوريين** الذين جعلوا من العدد الحقيقة الأولى والكيان الأول، فالعدد كم منفصل، لا يمكنه أن يعبر عن أحداث الكون المتصلة، "فبالنسبة للفلاسفة الذين يدعون أن العدد الرياضي هو الكيان الأول، فإنهم يجعلون من جوهر الكون سلسلة من الحلقات أو الحوادث التي ليس بينها أية روابط"[37]. في حين أن العدد يشغل مرتبة وسطى بين الفكرة والمحسوس، فهو قريب من الفكرة لأنه يعبر عن الوحدة، كما أنه قريب من المحسوس لأنه يتضمن الكثرة التي تجسد الانفصال.

ولا يمكن للأعداد في نظر **هيجل** أن تعبر عن شروط حسية لأنها ليست مفاهيما، فالانتقال من مفهوم لآخر يتم بطريقة متصلة، مما يسمح للفكر بأن يشتغل بطريقة طبيعية على خلاف ما يحصل في العد، "فمن الصعب أن نتصور أن واحد هو ثلاثة، وأن ثلاثة هي واحد، لأن الواحد يتميز بغياب الروابط، ولا يحتوي بالتالي على التحديد الذي يسمح له بأن يتحول إلى نقيضه"[38]. ومن أجل أن نفهم أكثر المسألة المتعلقة بعلاقة الرياضيات بالواقع، فإن المثال المتعلق بالتثليث (المثلث) كمعتقد ديني مسيحي يعبر عن العلاقة المحضة والبسيطة بين الله، والروح، والمسيح. إن

---

(37) Aristote. La métaphysique. Op.cit, pp.713, 714.

(38) Hegel, Logique de l'être. Op.cit, p.233.

هذا التعدد هو في حقيقته وحدة، كما أن الأضلاع الثلاثة للمثلث متصلة فيما بينها مكونة وحدة نطلق عليها مثلثا. ولكن هذه المماثلة بالنسبة لـ: **هيجل** عمل سخيف، لأنه لا يمكن أن نجعل مما هو رابطة (المعتقد المسيحي) غياب رابطة (المثلث، العدد، ثلاثة)، فالرموز الرياضية تبقى مجرد رموز ولا يمكننا أن نحملها فوق طاقتها، بأن نجعلها تعبر عن حقائق أخرى.

ويجب على العلوم الحسية ألا ترتكز على الرياضيات، ولكن على علم المنطق، لأن " استعمال المقولات الرياضية من أجل تحديد المنهج أو من أجل مضمون العلوم الفلسفية، يعني اللجوء إلى إجراء سخيف، لأن القواعد الرياضية مهيأة للإشارة إلى الأفكار وإلى الاختلافات المفاهيمية، ولا يمكن للمنهج ولمضمون العلوم الفلسفية أن يأخذا هذا المعنى ولا أن يجدا تبريرهما إلا في الفلسفة. فبالنسبة لهذه العلوم الحسية يجب على الفلسفة أن تستعير عناصرها المنطقية من المنطق، وليس من الرياضيات "[39]. إن لجوء الفلسفة في إجراءاتها المنطقية إلى القواعد المنطقية للعلوم الأخرى يعبر عن قصور وعجز، لأن جزء مما هو منطقي في العلوم يرجع أصله إلى علم المنطق، أما الجزء الآخر فهو مجرد تشويهات للقواعد المنطقية الأصلية. وإذا كانت الرياضيات تمتلك سلطة، فإن هذه السلطة لا تؤهلها للقيام بالفحص المتعقل والمنعكس Réfléchi، الذي يكون من اختصاص المنطق الذي يجرد العلوم الفلسفية من كل ما يفقدها أهميتها، وفي المقابل يعيد لها أهليتها ويبررها، مانحا إياها معنا وقيمة. وإن النشاط الرياضي في شكله الحسابي هو عمل خارجي وميكانيكي ثبت أن بإمكان الآلات القيام به، كما أنه نشاط غير حسي مما يجعل الفكر منعكسا على ذاته فقط. إن من يدعي أن الحساب وحده يجب أن يكون الوسيلة الوحيدة لتكوين الفكر، يحول الفكر إلى مجرد آلة.

إن نقد **هيجل** للرياضيات، هو في الحقيقة نقد موجه لـ: **كانط**، وكذا

---

(39) Hegel, Logique de l'être. Op.cit, p.234.

لـ: ليبنتز اللذين اعتمدا على الرياضيات كشرط أساسي لإحياء الميتافيزيقا الكلاسيكية، أو إعادة تأسيس ميتافيزيقا جديدة، معتقدين أنهما بذلك يساهمان في تطوير الفكر. ولكن "يكفي أن نحكم على الحساب انطلاقا من هذا الظرف (إجراء العمليات الحسابية بواسطة الآلات)، من أجل الاطلاع على قيمة الفكرة التي تعتبر أنه يجب على الحساب أن يكون الوسيلة الرئيسية لتكوين الفكر، ما يعني أن تحسين الفكر يكون بتحويله إلى آلة"[40]. إن الآلية لا تضمن في كل الأحوال تحسين الفكر، ولكن وحده المنطق كنشاط فكري متعقل ومنعكس (يعني أنه يفحص ما هو داخلي وما هو خارجي) يمكنه أن ينتقد الإصرار على إفراغ الفكر من كل محتوى، بتحويله إلى آلة بعيدا عما يمكن أن تقدمه الحياة الأخلاقية والروحية من غنى للإنسان. لهذا السبب فإن لفظ الميتافيزيقا عند **هيجل** مستبدل بالمنطق، لأن المنطق هو علم التفكير المحض أو التفكير الذاتي للمطلق في ذاته، "فمشروع الميتافيزيقا هو في صميم النسق **الهيجلي**، وإن كان مصطلح الميتافيزيقا قد عوض بمصطلح المنطق. ولكن المنطق عنده هو علم الفكر الخالص، والتأمل الذاتي للمطلق في نفسه... والميتافيزيقا **الهيجلية** هي بهذا المعنى مثالية مطلقة"[41]. إنه بالعودة إلى المنطق، وتجاوز الرياضيات، يتم العودة إلى الميتافيزيقا التي تمنح الفيلسوف نظرة كلية، وفق منهج جدلي وحركي يعتبر أن الحقيقة هي كل المراحل وكل التناقضات، فهي ليست إلا المصالحة بين الكل.

وإذا كان البحث عن الشيء في ذاته يقودنا إلى التناقض دائما، فلماذا يجب أن نستنتج من ذلك عجز العقل، بدلا من اعتبار التناقض واللامعقول الجوهر النهائي للأشياء. إن عدم قبول **كانط** بوقوع العقل في التناقض يبين وفاءه للفلسفة **الأرسطوطاليسية**. إن المفهوم عند **هيجل** أصبح خاضعا لحركة جدلية تاريخية مليئة بالتناقضات، فهو حياة وتناقضات، "فالفكر هو من القوة التي تمكنه من تحمل التناقضات، وإيجاد الحلول لها. وما نسميه العالم

---

(40) Ibid, p.235.

(41) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.117.

(ليكن موضوعيا، واقعيا، أو كما تريده المثالية متعاليا، حدسا ذاتيا وحسيا محددا بمقولات الفهم)، ليس معصوم من التناقض، ولكن لعدم قدرته على تحمله، فإنه خاضع للولادة وللاختفاء"[42]. إن **الهيجلية** تنظر للمفهوم في حركيته من بدايتها إلى نهايتها، وهي تسمح بالخروج من حالة البؤس بسبب الاقتصار على جزء دون غيره، أو لحظة دون غيرها. إن المنهج الجدلي في التفكير ليس شيئا آخر سوى صيرورة التشكل La genèse، والحقيقة مرهونة دائما بعلاقاتها وارتباطاتها، وإدراكها يحتاج إلى استعمال التجريد والتجريب معا، فالتجريد ضروري لاستخلاص الكل من الجزء، والتجريب ضروري أيضا حتى نتمكن من ملاحظة ذلك الجزء في تلك اللحظة من ذلك المسار.

وبالتالي فإن الفلسفة **الهيجلية** هي محاولة للعودة إلى فلسفة **ليبنتز** التي ترتكز على دعامة ميتافيزيقية قوية، وذلك انطلاقا من المنطق لا من الرياضيات. كما أنها امتداد للفلسفة **الكانطية** من حيث أنها توفق بين العقل والتجربة، ليس من منطلق تفادي التناقض، ولكن من منطلق القبول به كشرط ضروري لفهم جوهر الأشياء. وبالتالي فهي تتجاوز الفلسفتين السابقتين اللتين ضلتا متمسكتان بمبادئ العقل الأساسية. وهي أيضا تؤسس للديالكتيك وتتجاوز المادية الميتافيزيقية.

ثانياً: علاقة الإنسان بالميتافيزيقا والدين

1 - ليبنتز:

أ. علاقة الفلسفة بالدين (الاتصال أم الانفصال ؟)

يطرح **ليبنتز** علاقة الفلسفة بالدين، كما كانت مطروحة في الفلسفة اليونانية والإسلامية وفي فلسفة القرون الوسطى كذلك، حيث يقول: "أبدأ بالسؤال الأولي حول تطابق الإيمان مع العقل، وتوظيف الفلسفة في الدين، فهذا السؤال له تأثير كبير على الموضوع الأساسي الذي سندرسه، وقد جعل

(42) Hegel, Logique de l'être, Op.cit. p.261.

السيد بايل Bayle هذا السؤال متعلقا بكل شيء. وأفترض أن حقيقتان لا يمكنهما أن تناقضا بعضهما البعض. وإن موضوع الإيمان هو الحقيقة التي أوحى بها الله بطريقة عجيبة، وأن العقل هو تسلسل الحقائق"[43]. ومن الأسباب التي جعلت البعض أمثال بايل، يعتقدون بعدم توافق العقل مع الدين، هو قيام الدين على المعجزات، التي لها منطق خاص، لا يتوافق مع ما اعتاد عليه العقل. ولكن ليبنتز يرى أن الله يمكنه أن يضع معجزات متوافقة مع القوانين الطبيعية من خلال "وزارة الملائكة"[44]. وإن أساس التوافق بين الدين والفلسفة راجع إلى الشبه الموجود بين الله الإنسان، "فخيريته وعدالته، وأيضا حكمته لا تختلف عن خيريتنا وعدالتنا وحكمتنا، إلا من حيث أنها أكثر كمالا [...] وهكذا فإن المفاهيم البسيطة والحقائق الضرورية، والنتائج البرهانية للفلسفة لا يمكنها أن تكون مخالفة للوحي"[45].

وإن الحكمة الإلهية ليست مجرد حكمة مضاعفة أو كاملة بالمقارنة مع الحكمة الإنسانية، فهي أساسا كامنة في الجنون، ما يجعل التدابير والأفعال الإلهية غير قابلة للفهم دائما، "فالكتابة المقدسة تحذرنا بأن حكمة الله هي جنون أمام البشر، كما لاحظ القديس بولس بأن إنجيل يسوع المسيح جنون بالنسبة لليونان"[46]. إن الإنجيل غير مقبول، لا بالنسبة لليونان لأنهم كانوا عقليين، وغير مقبول بالنسبة لليهود لأنهم كانوا ماديين. ورغم هذه المفارقة إلا أن ليبنتز يعتقد أن الدين لا ينتصر على العقل، والعقل لا ينتصر على الله، "فبما أن العقل هو هبة إلهية، بنفس الشكل الذي يكون فيه الإيمان هبة، فإن جعلهما يتصارعان، سيجعل الله يحارب الله"[47]. ما يبرهن على أن العلاقة بين بينهما هي علاقة تكاملية، فكلاهما موجه لخدمة غايات سامية.

---

(43) Leibniz, Essai de théodicée. Op.cit, p.51.

(44) Ibid, p.53.

(45) Ibid, p.54.

(46) Leibniz, Essai de théodicée. Op.cit, p.71.

(47) Ibid, p77.

وبالإضافة إلى المعجزات التي توحي بأن منطق العقل ومنطق الدين ليس واحدا، فإن الدين يتضمن حقائق أخرى، والتي ليس من السهل على العقل أن يتقبلها مثل التثليث أو مثل الحلول، فوفقا للمبدأ الفلسفي " لا يمكن للجسم الواحد أن يكون إلا في محل واحد في نفس الوقت، في حين أن الإنجيليين (الذين كانوا يسمون هكذا في سياق خاص، من أجل التميز عن المصلحين) كانوا مرتبطين أكثر بالمعنى الحرفي، ورؤوا مع **لوثر** أن هذه المشاركة كانت حقيقية، وهي تحوي سرا غيبيا"[48]. إن أصحاب معتقد أوسبورغ La confession d'Augsbourg يأخذون بالمعنى الحرفي لتحول الخبز إلى جسد للمسيح. وفي خضم هذا التناقض بين الدين والفلسفة، أمكن لبعض النظريات العلمية الجديدة أن تبرر المعتقدات الدينية، بحيث صار من الممكن التفكير في علاقة الخبز بجسد المسيح من داخل الفيزياء، فهناك نظريتين فيزيائيتين حول طبيعة تأثير الأجسام بعضها على بعض:

- فالجسم لا يؤثر على جسم آخر، إلا إذا كان هذا الجسم قريب، ويحتك مباشرة به.
- ولكن الأجسام يؤثر بعضها على بعض، حتى وإن كان هناك تباعد بينهما، وهذه النظرية أثبتها **نيوتن**، مما يعطي مصداقية للمعتقدات الدينية. وهذا ما جعل **ليبنتز** يأخذ بها، حيث يقول: "وهكذا فإن التأثير عن بعد قد تم إعادة تفعيله في إنجلترا من طرف السيد الممتاز **نيوتن** [...] ولكن لاهوتيي مذهب أوسبورغ يدعمون أن لله وحده القدرة على جعل جسم ما يؤثر مباشرة على عدة أجسام متباعدة فيما بينها [...] ومن السهل على الله أن يستعمل القوانين التي أعطاها، أو أن يتجاوزها كما يحلو له، بنفس الطريقة التي جعل الحديد يطفو على الماء، وعلق تأثير النار على الجسد الإنساني"[49]. إن المسيحية ليست بحاجة إلى دعامة علمية، فالله باعتباره خالقا للطبيعة يحق له

(48) Ibid, p63.

(49) Leibniz, Essai de théodicée. Op.cit, p.64.

أن يفعل ما يشاء، وأنه وإن لزم الأمر الاختيار بين الدين والعلم، فإنه من الضروري الوقوف بجانب الحقائق الدينية.

ويطرح ليبنتز أيضا موضوع التثليث، مدركا صعوبة فهمه، وقابليته للتفسير، "فعندما نقول أن الأب هو الله، وأن الابن هو الله، وان روح القدس هو الله، وأنه في المقابل لا يوجد إلا إله واحد، حتى وإن كان هؤلاء الأشخاص الثلاث يختلفون فيما بينهم، فلا بد من الحكم إذا بأن لفظ الله ليس له نفس المعنى من البداية إلى النهاية. فهو يعني أحيانا الجوهر الغيبي La substance divine، وأحيانا شخص الألوهية Une personne de la divinité. ويجب أن نقول على العموم بأنه يجب أن نحتاط بألا نترك الحقائق الضرورية والأبدية لدعم الأسرار، مخافة أن يتمكن أعداء الدين من إلغاء الدين والغيبيات"[(50)].

ويميز ليبنتز بين ما هو مناقض للعقل، وبين ما هو فوق العقل، "فالحقائق الدينية وإن كانت فوق العقل، فهي ليست مناقضة له"، لأن ما هو مناقض للعقل هو مناقض للحقائق المطلقة اليقين والضرورية، وما هو فوق العقل هو مناقض فقط لما اعتدنا على اختباره أو على فهمه. ولهذا السبب فإنني أتعجب أنه يوجد رجال فكر يحاربون هذا التمييز، وأن السيد بايل واحد من هؤلاء"[(51)]. إن التثليث والمعجزات هما فوق العقل البشري، وليسا ضده، ومهما كانت المواضيع الدينية فوق العقل البشري، فلا يجب الاعتراض عليها، لكي لا نترك للخطاب الديني فرصة لإدانة الفلسفة وإقصائها بحجة أن "العقل الإنساني مبدأ تدمير، وليس مبدأ بناء [...] وبايل يوجهنا إلى مقاطع من نصوص آباء الكنيسة هي ضد استعمال الفلسفة والعقل"[(52)]، وبالتالي فهو يدعونا إلى عدم فحص الحقائق الدينية، والإيمان بها فقط. أما ليبنتز فهو يدعونا إلى فحصها من أجل تفسيرها، ليصبح الإيمان بها سهلا، ولكنه يمنعها من فحصلها بهدف البرهنة عليها. وإن لكل من

---

(50) Ibid, p.67.

(51) Ibid, p.67.

(52) Ibid, pp.68, 80, 81.

العقل والإيمان حقوق، وعلى العقل كنور طبيعي أن يخدم الإيمان كنور موحى به ولا يناقضه.

ويعود الفضل لـ: **ليبنتز** الذي طرح إشكالية التفسير والفهم من حيث أنه "يمكن تفسير الأسرار لأجل الإيمان بها، ولكن لا يمكن فهمها، ولا أن نفهم الطريقة التي تحصلت بها. ونفس الشيء بالنسبة للفيزياء فإننا نفسر إلى حد ما كثيرا من الخصائص الحسية، ولكن بطريقة غير كاملة، لأننا لا نفهمها"[(53)] ولكن السياق التاريخي العلمي الذي عاش فيه، لم يشهد نظريات علمية متطورة تسهم في فهم الطبيعة، ما جعله يقيم مماثلة بين الحقائق الدينية والطبيعية، من حيث قابليتهما فقط للتفسير.

ولقد ساهم الاحتكاك الحاصل بين الحضارات في نقل الفكر العربي الإسلامي وخاصة **الرشدي** منه إلى أوروبا، والذي يظهر أن **ليبنتز** يعرفه من خلال أتباع **ابن رشد** .averroïste Les وهذا الاطلاع غير المباشر جعله يعتقد بأنه فكر لا يوفق بين العقل والدين، إلا أن الفكرة التي مفادها أن الحقيقة لا تناقض الحقيقة موجودة كذلك عند **ابن رشد**، الذي لم يرى فيه **ليبنتز** إلا فيلسوفا **أرسطيا** وعقلانيا، حيث يقول: "لقد وجدت في إيطاليا جماعة Une secte من الفلاسفة الذين يحاربون تطابق الإيمان مع العقل [...] ويطلق عليهم **الرشديين**، لأنهم مرتبطين بمؤلف عربي مشهور، والذي كان يسمى بامتياز المعلق، والذي يظهر أنه من بين أفراد أمته هو أحسن من ولج إلى المعنى **الأرسطي**. وهذا المعلق قد استبعد ما علمه المؤولون اليونان، زاعما أن خلود الروح لا يمكن أن يحصل، وذلك بإتباعه لـ: **أرسطو**، وبإتباعه للعقل، ما كان يعتبر حينها شيئا واحد"[(54)]. وينتقد **ليبنتز الرشديين** غير المؤمنين بخلود الروح، التي هي في نظره ليست عابرة، ولا بد أن تكون خالدة، ليمكنها أن تعيش السعادة أو العذاب الأبدي تطابقا مع ما ورد في الكتابات المقدسة.

---

(53) Ibid, p.54.

(54) Ibid, p.56.

وإن الإصلاح الديني الذي بدأ من ألمانيا، كان فرصة لإعادة الصلة بين الفلسفة والدين، "فالمصلحون، وخاصة **لوثر** كما لاحظت ذلك من قبل، تكلموا بعض الأحيان كما لو أنهم كانوا يرفضون الفلسفة [...] **ولوثر** كان له هدف التخلص من الفلسفة بداية من عام 1516 عندما كان لم يفكر بعد في إصلاح الكنيسة"[55]. ولكنه عندما شرع في الإصلاح استنجد بها، لمسايرة روح العصر، مع المحافظة على خصوصيات الدين وأسراره، وإن "كتاب **لوثر** ضد **إيرازم** rasmeة مليء بالملاحظات النشيطة ضد الذين يرغبون في إخضاع الحقائق الموحى بها على محكمة عقولنا. **وكالفن** يتكلم في أحيان كثيرة على نفس الخط ضد الجرأة الفضولية **L'audace curieuse** للذين يحاولون أن يلجوا في مجالس الله Les conseils de Dieu، فهو يعالج في كتابه حول القدر الأسباب العادلة التي تجعل الله يشجب مجموعة من البشر، والتي هي بالنسبة لنا مجهولة"[56].إن الإنسان لا يفهم دائما مبررات الفعل الإلهي، بسبب محدودية قدراته التي تمنعه من الإحاطة بجميع الظروف وجميع الشروط.

ولا يجب في نظر ليبنتز أن ننخدع بالمظاهر المتعلقة بشقاء الخيرين، أو بسعادة الأشرار، ولا يجب أن نؤمن دائما بما نراه. فهناك من قد يتساءل لماذا يقبل الله بأن يكون الخيرين تعساء والأشرار سعداء؟ ولحل هذه المعضلة اعتمد ليبنتز على الرواية لتبرير أو تفسير الاختيارات الإلهية. وبالنسبة له "يمكن لصانع روايات ماهر أن يجد حالة خارقة للعادة، تجد التبرير لرجل في الظروف التي أشرت إليها (وضع الأب ابنه عن دراية في ظروف تجعل ابنه يرتكب جريمة، ففي هذه الحالة لا يمكن للقانون أن يسامح الأب). ولكن بالنسبة لله فلسنا بحاجة تماما لأن نتخيل أو لنفحص الأسباب الخاصة التي جعلته يسمح بالشر"[57]. والله كان يعلم مسبقا بأن حواء ستخدع من طرف الأفعى، في حالة ما إذا وضعها في شروط وظروف

---

(55) Ibid, p 60.

(56) Ibid, p.82.

(57) Ibid, pp.73, 74.

معينة، ولكنه رغم ذلك فعل، وسمح بالتالي بوقوع الشر، من غير أن ينقص ذلك من حكمته وعدالته وخيريته.

ولكن الفيلسوف الفرنسي **بايل** لم يقبل بتاتا بأن نبرر خيرية الله في سماحه بحصول الشر، لأن هذا سيكون حجة لرفع المسؤولية عن أب يضع ولده في ظروف سلبية يتولد عنها إجرام الابن، فهل من المعقول أن يدافع المحامي عن الأب، قائلا أنه أب مثالي لا بد من تبرئته؟ ويرد **ليبنتز** على هذه الحجة من خلال العودة إلى العمل الروائي، أين يصير المستحيل ممكنا. فيمكن لروائي ماهر وحدق أن ينسج رواية تبرر لنا أن ذلك الأب هو بالفعل خير، ويضيف أن الله ليس بحاجة لأن نجد له مبررات كهذه، فحكمته كامنة في جنونه. وقد انطبعت فلسفة **ليبنتز** بهذه الصفة، أي صفة الجنون بحيث أصبح لزاما من أجل قراءة هذا المفكر الشمولي (الكوني) امتلاك تعددية مفتاحية، "وكأنه نفسه لم يكن مناد ولكن أكثرية، وكأنه في نفس الوقت واحد وأكثرية"(58). إن التعددية المفتاحية ضرورة منهجية لمسايرة إبداعه المتوجه نحو خلق المفاهيم بشكل غير معتاد، وغير مألوف وكأنه وقع في الهذيان والجنون، لذلك نجد أن **جيل دولوز** **Gilles Deleuze** يعمل على إظهاره "كشخص يخلق المفاهيم [...] إن الفيوض Les flux هي المعطى، والإبداع يتمثل في تقطيع وقص وتنظيم وربط المعطيات، بالشكل الذي يرتسم أو يتكون فيه إبداع حول نوع من التفردات Singularités المستخلصة من الفيوض [...] وسأقول أن المفهوم هو نظام ونسق من التفردات المنتقاة من فيوض التفكير"(59). وإن كل فلسفة هي رهينة مجموعة المفاهيم المستخدمة والمكتشفة في عصر ما، واختلاف الفلاسفة فيما بينهم يفسر بالمرجعية المفاهيمية التي يستند عليها كل واحد منهم.

إن الجنون ما هو إلا تعبير عن قدرة فائقة على الحلم، وعلى التخيل،

---

(58) Dascal Marcello - Une pensée plurielle - Magazine littéraire, Janvier 2003, N° 416, p.27.

(59) http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes-15/04/1980.

وبالخصوص التخيل المتوجه نحو التفكير فيما هو محتمل، "فلقد كان **ليبنتز** يحلم كثيرا، لقد كان له خيال علمي Science-fiction ممتاز جدا، وكان يتخيل دائما مؤسسات. وفي هذا النص الصغير **فكر هزلي** Drôle de pensée، فإنه تخيل حالة جد مقلقة، والمتمثلة في ضرورة وجود مؤسسة وأكاديمية للألعاب. حيث في هذه الفترة يتم تشييد النظرية الكبرى للألعاب وللاحتمالات، مع كل من **باسكال** وغيره من الرياضيين، و**ليبنتز** هو المؤسس الكبير لنظرية الألعاب، إنه المولع بالألعاب"[60].

إن الجنون لا يعني بتاتا الفوضى والعشوائية، فـ: **دولوز** يعترف في دروسه أن فلسفة **ليبنتز** هي بالدرجة الأولى فلسفة عقلانية، وأنه هو فيلسوف النظام، بل حتى أنه يربط بين النظام والانضباط، وبين وظيفة الشرطي الذي يعمل على أن يكون كل شيء متوافقا مع القانون. ومن هذا المنطلق يعرفنا بحقيقة مهمة مفادها أن **ليبنتز** رجعي Réactionnaire قائلا: "بهذا المعنى فإنه جد رجعي، إنه صديق النظام، ولكن من الغريب أنه في خضم هذا التوجه نحو تذوق النظام والتأسيس له، فإنه يترك نفسه ينجر نحو خلق جنوني للمفاهيم والذي لم نشهد مثله في الفلسفة من قبل [...] وذلك من أجل أن يكون لكل شيء سبب"[61]. إن النظام في هذه العبارة يأخذ جميع الأشكال والتجليات، منها نظام الطبيعة أو نظام العالم أو نظام الحكم السياسي. ما يؤكد على الطابع المحافظ والمساير للتقاليد، على خلاف الطابع الثوري الذي يمكن أن نجده في فلسفات أخرى. ولكنه في نفس الوقت يحمل في ذاته القدرة على الخلق والتجديد من خلال عدم الاكتفاء بالمفاهيم الفلسفية المنتجة عبر التاريخ.

---

(60) Ibid.

(61) http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes-15/04/1980.

ب - علاقة الله بالإنسان وبالعالم:

نظرية الانسجام الأزلي:

إن التفكير في النظام يتم على مستويات ثلاث، يتعلق أولها بالنظام الموجود في الطبيعة، وثانيها بالنظام الموجود في عالم ما وراء الطبيعة، وأخيرا فإن المستوى الثالث يتعلق بالنظام الداخلي الموجود في كل مناد. إن هذه المستويات تتفاعل فيما بينها وفق خطة إلهية محكمة، أخضعت الوجود كله لنظام الانسجام الأزلي L'harmonie préétablie*(62) إن التقاء الأرواح العاقلة يكون مدينة الله في اليوم الآخر أو أكمل دولة يحكمها أكمل الملوك. وانسجام الأشياء المادية يشكل مملكة طبيعية، والانسجام بين الأرواح يشكل مملكة اللطف الإلهي، وهاتان المملكتان تخضعان لنظام لم يرغب ليبنتز التضحية به لحساب إرادة إلهية مطلقة، لأن خلق العالم ليس ناتجا عن إرادة ولكن عن فكر. والفرق بين الإرادة والفكر أن الأولى يمكن أن تخضع لدوافع غير مفهومة، أما الثاني فهو دلالة على النظام الشامل الذي يخضع له العالم والذي يمكن تفسيره وفهمه في حدود ما يسمح به العقل البشري. وهذا ما يبين مدى عقلانية ليبنتز الذي يقول: "إنني أجد تعبير بعض الفلاسفة الذين يقولون أن الحقائق الأبدية للميتافيزيقا والهندسة، وقواعد الخير، والعدالة والكمال ليست إلا من تأثير الإرادة الإلهية، أجد هذا التعبير غريب كلية. في حين أنه يظهر لي أنها ليست إلا لواحق الفهم

---

(62) * فيما يخص "الانسجام الأزلي" أدرك جيل دولوز في درسه المخصص لليبنتز، أدرك أن هناك علاقة بين هذا المبدأ وبين الموسيقى، وبالتالي بين المصدر الذي استوحى منه ليبنتز هذا المبدأ العظيم. إلى درجة أن دولوز فكرة في إنجاز الدرس المتعلق بهذا المبدأ بمرافقة مختصين مهرة في الموسيقى. يقول دولوز: "سأنجز أيضا درسين، حول ما أرغب فيه بمعنى حول الانسجام والمقارنة مع الهرمونيا الموسيقية في فترة ليبنتز مع ما يسميه ليبنتز بالانسجام. سأفسر لكم ما أرغب في أن نعمله اليوم، وفي الأسبوعين القادمين سيكونان حول الانسجام: سأكون بحاجة إلى مساعدة مستمعين ماهرين في الموسيقى. ولكن أنا بحاجة أيضا إلى أشخاص آخرين" مستخلص من:
http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes - St Denis: ü du cours- 20/05/1987.

(الذهن)، والتي بالتأكيد لا تتعلق لا بإرادته ولا بجوهره"[63]. إن الله لا يتصرف في الأشياء بطريقة تلقائية أو عفوية بدون أي مبرر، كما هو الحال في الفعل العشوائي، ولكن فعله يراعي دائما النظام. وقد حاول تفسير المعجزات التي تخرق نظام الطبيعة من خلال تقسيم الإرادة الإلهية إلى قسمين، فهناك الإرادة العامة المتطابقة مع النظام الكامل. وهناك الإرادة الخاصة التي تدخل فيها الأفعال الاستثنائية كالمعجزات، وباعتبار المعجزة استثناء فذلك يقوي التوجه العقلاني، وحتى المعجزة في ذاتها تتطابق مع نوع من النظام الذي يصعب على العقل فهمه.

وإن فكرة المملكة الإلهية تتجاوز حدود الكنيسة المسيحية لتشمل العالم كله، حيث أنه "في ظل هذه الحكومة الكاملة لا توجد أعمال خيرة بدون مكافأة، ولا أعمال شريرة بدون عقاب، وكل شيء يجب أن ينجح"[64]. إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، يحاول فيه كل مناد التشبه بالله، وفي هذا العالم تتحقق العدالة الكلية المشابهة لإحسان الحكيم La charité du sage، والمتمثل في الرعاية الموجهة نحو الجميع سواء كانوا أصدقاء أو أعداء. إن العدالة الكلية تتطلب محبة الخير للغير لذواتهم وكأنهم غاية، فالحب الخالص يبحث عن خير المحبوب لذاته.

ويربط ليبنتز بين التشبه بالله وبين القدرة على اختراع رواية جميلة، لأن الانسجام موجود كذلك في الإنتاج الفني، والرواية هي فعلا حكاية ممكنة، حتى وإن كان هناك فرق بين العالم الحقيقي، وبين عالم الرواية الذي هو دائما غريب ويوثوبي. وإن الرواية ليست مجرد وسيلة للترفيه عن العقول والترويح عن الأنفس، ولكنها أيضا عبارة عن مثال مكتمل لفكر متين للعوالم الممكنة. إنها تمثل الممكن منطقيا وليس الموجود بالفعل، وهي

---

(63) Leibniz - Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld - introduction, texte et commentaire par: Georges le Ray.5ème édition (Paris) librairie Philosophique J. Vrin 1988, p.38.

(64) Leibniz - La monadologie- édition annotée par: Émile Boutroux, note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par: Henri Poincaré. Delagrave 1980, p.190.

قائمة بالدرجة الأولى على الخيال والتفكير في شيء مستحيل، فاتحة المجال أمام ظهور العوالم الممكنة التي هي طريقة للاكتشاف.

ويعتبر أن فكرته عن الجوهر كحاوي لكل شيء غير مناقضة للدين، من حيث أن هذا الجوهر لا يفنى، ما يدل على وجود أشمل من الوجود الحسي، لذلك على الإنسان أن يعتبر نفسه مجرد مسافر في العالم الحسي المؤقت. وفي هذا السفر يكون الله نور الروح، والنور ليس مفارقا للعالم بل محايثا له، من خلال تجلي الله في شكل إنساني يعرضه للآلام والعذاب، "ولأجل ذلك يتأنسن، ويرغب في الآلام الإنسانية، ويدخل في المجتمع كأمير مع أتباعه"[(65)]. ويبقى **ليبنتز** وفيا للتعاليم المسيحية التي تعتبر أن الله هو الحقيقة، والتي تؤكد على حدث الحلول، فتأنسن الله يعبر عن طبيعته الخيرة، لأنه لم يمانع في مقاسمة البشر آلامهم ومعاناتهم اليومية، فدافع الحب والخير يبرران الإقدام على التجسد. إن الله ليس مجرد وسيلة يستعين بها الإنسان من أجل التفاعل مع الطبيعة وإدراك حقائق الموجودات بعيدا عن كل شك جارف، كما هو الحال عند **ديكارت** بل هو غاية. ولا يوجد في هذا العالم إلا الله والإنسان الذي يجد إشباعه واكتماله في الله لأنهما على شاكلة واحدة، ويمكن اعتبار الإنسان ابن الدار، أو ابن العالم الآخر يحن باستمرار إلى العودة إليه. ولن يتحقق له ذلك إلا بمحبته لله، وقد وضح المسيح لأتباعه أسرار ملكوت السماوات وكل ما يهيئه الخالق للذين يحبونه ليحقق لهم أكمل حكومة تجسد مدينة الله.

إن علاقة القرب الشديدة التي تربط الإنسان والله، جعلت **ليبنتز** يتصور المناد على أنه المرآة التي تعكس جلال الله وعظمته وحكمته. فهو يرى أن " كل جوهر فردي هو شبيه بالعالم كله وهو كمرآة الله أو لكل الكون، والذي يعبر عنه كل واحد بطريقته الخاصة. إن ذلك شبيه بالمدينة التي يتم تمثلها بأشكال مختلفة تبعا لاختلاف أماكن الملاحظة. هكذا فإن الكون هو بشكل ما متعدد بمقدار الجواهر الموجودة، ومجد الله مضاعف كذلك

---

(65) Leibniz, Discours de métaphysique. Op.cit, p.75.

بمقدار التمثلات [...] إن ليبنتز يتكلم كما لو أنه كاردينالا "(66). إنه لا يكتفي بمجد أو كمال إلهي واحد، بل يحاول البرهنة على أن هناك لا متناهي من الكمالات الإلهية بمقدار وجود الجواهر الفردة، ومن هنا فهو ينتقل كما فعل في الفيزياء من mv إلى mv^2. إنه يضمن من خلال علاقة الشبه، أن يتضاعف مجد الله وينتشر بشكل لامتناهي.

إن تأثير الله في العالم تأثير مستمر، بفعل الخلق المستمر، وهذا من أجل ضمان الصلة الدائمة بين الله والإنسان، فالخلق ليس فعلا أوليا مسبقا حصل في الأزمنة الأولى والأزلية، تركت على إثره المخلوقات وحدها تحيا وتتحرك بفعل أسباب طبيعية ومادية أو آلية محضة. إن ما تتلقاه الروح من مدركات هو مجرد فيض إلهي، فمن "الجلي أن الجواهر المخلوقة تابعة لله الذي يحفظها والذي ينتجها باستمرار عن طريق نوع من الفيض، مثلما ننتج نحن أفكارنا "(67). إن هذا الخلق المستمر يدخل في إطار الرعاية الدائمة والحفظ المستمر، ما جعل **ليبنتز** يؤكد على نظرية الخلق لمواجهة النظرية الآلية لـ: **ديكارت.**

ويمكن تلخيص فلسفة **ليبنتز** انطلاقا من أن "البسيط هو البداية الأنطلوجية. وأن مبدأ السبب الكافي هو البداية المنطقية. أما الواحد والمتعدد فهما البدايات انطلاقا من الهوية، وفي كل الحالات فإن التعجب أمام الواقع هو بداية الحكمة. إن البداية المنهجية هي نقيض الشك **الديكارتي**. والاختراع **الديكارتي** للجني هو نقيض لاختراع **ليبنتز** لهرم العوالم الممكنة "(68). وتبقى نظرية المناد لها علاقة بالأساطير القديمة حول الروح الحبيبية L'âme pupilline، والتي كانت تعتقد بأن الروح تحيا داخل حبة Pupille كصورة مركزة وعاكسة للفرد ككل. بالإضافة إلى أن عصر الباروخ Baroque كان يلجأ إلى موضوع المرآة، وإلى الانعكاس، وإلى

---

(66) http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes - St Denis, 15/04/1980.

(67) Leibniz, Discours de métaphysique. Op.cit, p.49.

(68) Clément, Leibniz. Op.cit, p.95.

العلاقة المتبادلة بين الظل والنور. ما جعل **ليبنتز** يستلهم من ذلك أسس نظريته محاولا التوفيق بين القديم والجديد، وبين العلم والدين، وبين الحرية والحتمية، وبين الكل والجزء في نسق فلسفي يشبه المتاهة التي يضيع فيها من لا يملك خيط النجدة. كما أنه نسق يحاول أن يتجنب الوقوع في التناقض وفاء للمنطق الأرسطي، بالإضافة إلى أنه يستقي أفكاره من قدرته على محاورة فلاسفة عصره، رافضا الفلسفة الفرنسية، ومطورا الفلسفة الإنجليزية.

2 - كانـط : إنسان بدون ميتافيزيقا، وبدون دين :

يعيد **كانط** التفكير في العلاقة الموجودة بين الله والإنسان، وبين الله والإنسان والمعرفة متميزا كلية عن من سبقوه وخاصة الفلاسفة **الديكارتيين**. فهؤلاء كانوا دائما ينطلقون من الله، ليثبتوا بعدها أن المعرفة الإنسانية محدودة. في حين أنه بدأ بدراسة الذات ليبين أن معرفة الإنسان لله ليست يقينية. "فهو يفكر أولا في الحدود، وبعد ذلك في المطلق أو الغيبي... فكل وعي هو وعي بشيء ما، إذا هو وعي بشيء يحده. وانطلاقا من هذه المحدودية يجب التفكير في الله أو المطلق وليس العكس"(69). إنه لا يوجد وعي فارغ أو متعالي ومفارق لعالم الأشياء، فهو نسبي ومرتبط بواقع حسي محدد ومنتهي مقابل العالم الغيبي اللامنتهي، فالوعي إذا محدود بالأشياء التي يعيها. وهذا ما يجعلنا " نجد في العقل النظري قلبا جذريا للعلاقة بين الله والإنسان، فلقد تقلص دور الله في نقد العقل النظري إلى فكرة ناتجة عن العقل الإنساني"(70). ولكن في هذه الحالة من أين سيستمد الإنسان قيمه الأخلاقية؟

لقد تم الفصل بين الأخلاق والدين، "وسيكون لـ: **كانط** الشجاعة

(69) Kant - Critique de la raison pure- Traduction de Jules Barni, revue par P. Archambault, préface de Luc Ferry. Chronologie et bibliographie de Bernari Bousset. G F Flammarion (Paris) 1987, p.11.

(70) Ewald François - Kant, penseur de la modernité- Magazine Littéraire N° 309 (Kant et la modernité), avril 1993, pp.19, 20.

الكافية ليضمن الدين داخل الأخلاق، مؤسسا لاستقلاليتها"[71]. وليست وظيفة الأخلاق أن تجعلنا سعداء، كما كانت الأديان تريد، بل أصبح لها دور جديد يتمثل في جعلنا جديرين بالسعادة. وإذا كان **كانط** يوافق **روسو** في كون التقدم العلمي والحضاري لم يؤدي إلى رقي الأخلاق، فإنه لم يوافقه في كون الضمير غيبي. وإن نظرية الأخلاق تأسست فقط على ما يمكن أن يجعل الفعل شموليا وضروريا، انطلاقا من الإرادة الحرة والعاقلة. والتي لا تحاول أن تنصح أو تقنع، ولكنها ترغب في امتلاك الأخلاق في وضعيتها الخالصة، إنها مرتبطة بصرامة التفكير ذاته، فبدون نقد لا يمكنها أن تتأسس. إن "النقد يؤسس الأخلاق، أي أنه بواسطة تدريب رأينا حول ما يمكن أن نقوم أو لا نقوم به (الأمر الجازم L'impératif catégorique) تتأسس الأخلاق، تاركة مع ذلك لفهمنا إمكانية تحديد ما هي واجباتنا الإيجابية. وهذا ما يجعلنا نقول بأن الأمر الجازم يسمح لنا معرفة ما لا يجب علينا فعله، ولكنه يتركنا جاهلين لما يجب علينا فعله. لذلك فإن الثقافة تكون أساسية، لأنها بالتحديد تسمح بتطوير الفكر النقدي بواسطة حجج ومعارف واقعية، فتسهل إذا عمله"[72]. فهي ليست كما اعتقد **روسو** مصدر كل شر.

ويشرح **كانط** في مؤلفه "نقد العقل العملي"، كيف أن الإحساسات المتعلقة باللذة والألم تعمل على توجيه سلوكاتنا، وكأنها الأساس الوحيد لكياننا وشخصيتنا. ويظهر عجزها في كونها لا تستطيع أن ترتقي لمستوى التشريع الشمولي، حيث أن "طبيعتنا ككائنات حساسة مكونة بطريقة تجعل مادة ملكة الرغبة (مواضيع الميل سواء كانت رجاء أو خشية) تفرض نفسها علينا، وأن أنانا المحدد باثولوجيا، غير قادر على أن يؤسس بواسطة حقائقه العامة Maximes تشريعا شموليا، ومع ذلك فإن له قابلية ليفرض في البداية إدعاءاته وكأنها الأولى والأصلية، وكأنه أنانا بكامله"[73]. إن مواضيع الميل تكون أنا باثولوجيا أو مرضيا، في حين أن صحة الأنا وسلامته مرهونة

---

(71) Ibid, p.32.

(72) Marsan Christine - En quoi le mal nous rend plus humain (réflexion sur l'humanisme) - L'Harmattan, 2001, pp.316, 317.

(73) Kant, Critique de la raison pratique. Op.cit, p.108.

بالتخلص من كل البواعث الحسية، لتمكين الإنسان من وضع القواعد الشمولية التي تقضي على كل الانقسامات الاجتماعية التي يتسبب فيها الأنا الباثولوجي. إلا أنه ليس كل باثولوجي سلبي أو بدون فائدة، لأن الالتزام بالقاعدة الأخلاقية يبعث في النفس الشعور الدميم والسيئ، وبفضل ذلك يحترم القانون، "فالتأثير السلبي الممارس على الإحساس (الإحساس بالدميم Le désagréable) هو كجميع التأثيرات الممارسة على الإحساس، وككل إحساس بصفة عامة باثولوجي، ولكنه كنتاج الوعي بالقانون الأخلاقي، وبالقياس إلى سبب معقول، يتمثل في موضوع العقل المجرد العملي المعتبر كمشرع أعلى. وهذا الإحساس لدى شخص عاقل متأثر بميول يسمى بالتأكيد إذلالا (الإذلال العقلي)، ولكن بالقياس إلى الأساس الإيجابي لهذا الإذلال، أي بالقياس إلى القانون، يسمى أيضا احترام القانون. لا يوجد أي شعور لهذا القانون، إلا في حدود ما يعزل ذلك القانون المقاومة. وبالنسبة لحكم العقل يعتبر التخلص من العائق مساويا لواقع التفضيل الإيجابي للسببية"[74]. إن الانخراط في التنظيم الاجتماعي المؤسس على شمولية الواجب، يستدعي من الفرد تجاوز الميول الخاصة، فالقانون يمارس بصفة عامة إكراها، مما يجعل الفرد يشعر بالإذلال والخذلان (إحساس باثولوجي)، ولكن عليه أن يقبل بذلك، لأن منشأ هذا الإحساس مرتبط بقرار عقلي واع، ومنه ينظر للقانون باحترام لأنه فوق كل اعتبار شخصي. وكما أن العقل النظري في تعامله مع الطبيعة يقبل بمبدأ السببية، فكذلك العقل العملي يقبل بالإذلال المتولد عن احترام الواجب، وبالتالي فإن العقل لا يقصي جميع الإحساسات أو الانفعالات من مجال الأخلاق.

وكانط يعرف الخير بطريقة سلبية، لأن الخير لا يتجلى إلا من خلال جعل الفعل متحررا من المنافع الذاتية، فهو لذلك "يقترح تعريفا سلبيا للخير انطلاقا من حالات الصراع بين منافعي الشخصية والقانون الأخلاقي [...] إن الإرادة محددة بالقانون الأخلاقي بطريقة صورية مطلقة، وليس بالمحتوى

(74) Kant, Critique de la raison pratique. Op.cit, p.109.

المادي"[75]. والحرية مرهونة بالقدرة على التفكير العقلاني الذي يلزم الفرد بقواعد مشتركة مع الغير، والذي لا يكتمل إلا بالفصل بين المحايث والمفارق أو بين ما يمكن معرفته (الفينومان)، وما لا يمكن معرفته (النومان). أما السلوك الأخلاقي فخاضع للإلزام الشمولي، لأن "الشمولية تعني العقلانية، وإذا كان الواجب يقود بشمولية، فلأنه في العمق عقلاني"[76]. إن تفادي الوقوع في التناقض هو الذي يسمح باستخلاص نتائج واحدة في المجال العلمي، والقيام بنفس الواجبات في المجال الأخلاقي.

وإن الأخلاق **الكانطية** ذات نزعة إنسانية عميقة، تنطلق من مبدأ أن الإنسان غاية في حد ذاته، وليس وسيلة لغايات دنيوية أو أخروية، فهي بالتالي نزعة إنسانية غير ميتافيزيقية. ولكن رغم ذلك فإن الله وإن كان وهما، فإنه شرط للممارسة الأخلاقية. إن **لامب**[77] **الكهل خادم كانط** يجب أن يكون له إله، وإلا حرم المسكين من السعادة، وينبغي أن يسعد الناس حقا في هذا العالم .وإن موقف **كانط** من السعادة متباين، ففي البداية يشعرنا بأن الأخلاق لا يجب أن تقوم على أساس السعادة. ولكنه لاحقا يبين أنه لا تناقض بينهما، بل هي عامل أساسي لإمكانية قيام أخلاق شاملة، "وحسب أسس ميتافيزيقا الأخلاق، فإن الأخلاق ليست موضوعة لبلوغ السعادة. إن غاية كهذه تناقض إمكانية وجود إرادة خيرة [...] ومع ذلك فإن هذا لا يعني بتاتا بأن الأخلاق مناقضة للسعادة. وسيبين **كانط** بأنها جديرة بأن تكون القاعدة الضرورية Sine qua non، لأنه فقط الإصرار الشمولي للفعل يمكنه أن يجعل هذه الأخيرة متطابقة مع الخير الأسمى كسعادة شاملة"[78]. ورغم

---

(75) Roulet Gérard- Kant: histoire et citoyenneté- PUF, 1er édition, septembre 1996, p.150.

(76) Bréhier. Histoire de la philosophie. Op.cit, p.280.

(77) * إن الخادم **لامب** Lampe كان جنديا في الجيش البروسي، وبعدها التحق بخدمة **كانط**، وبقي في خدمته أربعين عاما، ولكن في الأخير اضطر **كانط** لتسريحه وتعويضه بخادم آخر، لما ظهر منه من التهاون وسوء المعاملة.

(78) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté, Op.cit, p 145.

ما تتميز به المثالية من صرامة وعقلانية، إلا أنها لا يمكنها أن تدير دهرها لما هو مقرر اجتماعيا، وألا تبالي بالميل الطبيعي للإنسان، والمتمثل في طلب اللذة واجتناب الألم، والبحث عن السعادة.

والله يصبح مسلمة من مسلمات العقل العملي، لأن الحياة الدنيوية لا تسمح ببلوغ الغايات المثالية، ووجود حياة أخرى يسمح للإنسان وبشكل دائم ملاحقة المثل العليا والمطلقة. "ويجب على كل إنسان أن يتمتع بحياة غير محدودة وأبدية من أجل أن يتعلم كيف يستخدم تدابيره الطبيعية بطريقة كاملة"[79]. إن **كانط** لا يلجأ إلى الطبيعية لتفسير تلك الغايات والأهداف، ولكن يلجأ بطريقة غير مباشرة إلى التصورات الدينية المتعلقة بالحياة الأبدية، "فإذا أخذنا إنسانا في اللحظة التي تكون فيها روحه مهيأة للإحساس الأخلاقي، وإذا كان في وسط طبيعي جميل يتمتع بهدوء وطمأنينة بوجوده، فإنه سيحس في ذاته الحاجة لأن يكون ممتنا لشخص [...] وفي كلمة واحدة، إنه بحاجة إلى ذكاء أخلاقي، من أجل أن تتحقق له الغاية التي وجد لها، والكائن الذي يتوافق معها، والذي يكون السبب الأصلي لوجوده هو، ولوجود العالم"[80]. إنه في حالة ما إذا كان الإنسان مستعدا لتقبل الواجب الأخلاقي، والالتزام به وفق القواعد المقررة بطريقة عقلانية، فإنه سيجد نفسه منساقا إلى تكوين فكرة عن ما بعد الحياة الدنيوية، من أجل أن تكون للحياة معنى، وتكون بالتالي مطاقة ومحتملة.

3 - هيجل

أ - الدين الوضعي، والطبيعي، والشعبي:

يميز **هيجل** بين دين وضعي (دين الوحي)، وآخر غير وضعي (الدين العقلاني، الدين الشعبي)، وهذا الأخير يجد أساسه عند اليونانيين الذين

(79) Kant - La philosophie de l'histoire- édition établie et traduite par: Stéphane Piobeta. Denoël, édition Montagne (Paris) 1947, pp.28, 29.

(80) Kant, Critique de la faculté de juger. Op.cit, p.423.

وفقوا بين الدين والعقل والتقاليد الاجتماعية، في ظل نظام حكم ديمقراطي. يقول الباحث **روبير لاغرو** أنه: "من جهة أخرى، فإن الدين غير الوضعي، والطبيعي، أي الشعبي، يختلط مع الأخلاق، والتقاليد، والوفاء المفعم بالحيوية بواسطة فكرة الدولة والحياة السياسية في خضم مدينة جمهورية"(81). أما الدين الوضعي فتمثله الديانات السماوية، وهو قائم على أساس المعجزات والنبوءات والغيب كأساس للإقناع وجلب الأتباع، ومن ثمة فهو مضاد للدين الطبيعي أو دين العقل. يقول **هيجل**: "أن الدين الوضعي هو نسق من المبادئ والتقاليد التي تدعي تنظيم الفكر والسلوك، والتي تفرض نفسها على فكري انطلاقا من سلطة خارجية [...] أما الدين الطبيعي الذي يصدر عن العقل، وعن إرادتنا هو إذا دين الاستقلالية"(82). إنه يستمد هذه الرؤية في البداية من الفلسفة **الكانطية**، لأن "الدين في حدود العقل الخالص عند **كانط** يكثف انتقادات فلاسفة التنوير الموجهة للمسيحية، حيث أن الدين الحقيقي الوحيد هو الدين الطبيعي [...] والمسيحية الحقيقية، أو إن شئنا الدين الحقيقي يجب أن يتخلص من كل حمولة الوضعية"(83). ما جعله يعتقد أن القناعات الحقيقية المتعلقة بالإيمان يجب أن تنبع من الذات، وليس من المعجزات أو مما هو وضعي.

ولكنه في الحقيقة كان أمام ثلاثة أنواع من الأديان، فبالإضافة إلى الدينيين السابقين، هناك ما يسمى بالدين الشعبي، مما دفعه إلى محاولة التوفيق بين الجانب العقلاني (عقل عملي مجرد)، وبين الجانب الواقعي الحسي (عقل عملي حسي، أو الدين الشعبي). وهذه المحاولة لم تكن سهلة، بسبب التناقض الموجود بين العقلي والحسي، رغم أن كلاهما يعتبر دعامة أساسية لنقد الدين الوضعي. وسيقوم في مرحلة تالية بتجاوز أحدهما

---

(81) Hegel - Premières écrits (Francfort 1797,1800) - Textes réunis, introduits, et annotés par: Olivier Depré. Précédés de: sur l'antijudaïsme et paganisme du jeune Hegel, par: Robert Legros. J. Vrin (Paris) 1997, p.14.

(82) Hegel - La positivité de la religion chrétienne - Publié sous la direction de Guy Planty -Bonjour. Epiméthée PUF 1er édition, décembre 1983, p.15.

(83) Cottier M. M Georges- L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégélienne- J. Vrin, Paris 1959, p.21.

لصالح الآخر، " ففي فترة توبنجن وبارن، لم يكن **هيجل** الشاب واعيا بالاختلاف الموجود بين الانتقادين اللذين يتبعهما، وإن كان يستشعر ذلك بالتأكيد. وعند الوصول إلى فرانكفورت، أو يحتمل في نهاية الفترة التي كان يتواجد فيها ببارن، وعى ذلك بطريقة ضمنية، مما دفعه إلى الحسم بينهما، وسينكر بطريقة جذرية أحدهما، بنقده المنصب على مثالية الدين العقلاني، ويلقي بنفسه محبطا في الآخر، والمتمثل في النقد المنشط بواسطة مثالية الدين الشعبي. محاولا إخراج المبادئ المتحكمة في هذا الإنكار وفي هذا الحماس. وسيبقى هذا مسيطرا على فكره طوال فترة فرانكفورت وخلال السنوات الأولى لفترة يانا Iéna "[84]. فإن كان في البداية متأثرا بفلسفة العقل العملي المجرد، إلا أنه قام لاحقا بتجاوزها مركزا على التجربة الحسية والواقعية المتعلقة بروح الشعب، وروح العصر.

إن **كانط** بدأ بالتركيز على الإرادة الحرة، وانتهى بالتأكيد على ضرورة خضوع الفرد للقانون، وكأنه مجرد عبد. ويبقى خاضعا لسلطة الفكر اليهودي بسبب تركيزه على الشمولية L'universalisme في علاقتها مع النظرة المجردة للإنسان (الإنسان كإنسان). بالإضافة إلى أنه رفع الأنا المستقل فوق ما هو حسي، تماما كما أن اليهود رفعوا الله وأبعدوه عن العالم، بدون أية مصالحة مع الطبيعة أو مع الله. فكانت فلسفته عاجزة عن استقبال الحياة، وعن استقبال سرية وغيبية العلاقة الموجودة بين المنتهي واللامنتهي. وفي نظر **هيجل** " فاليهودية، و**الكانطية**، والمسيحية، يمثلون ثلاثة أوجه من الاغتراب، إلا أن دين المسيح يعبر عن مخرج بعيد عن العبودية، ويفتح الطريق للتحرر، وأخيرا فإن الدين اليوناني يجسد نموذجا لا يمكن تجاوزه"[85]. والمسيحية هي امتداد لليهودية كدين وضعي، فهو "يشرح أنه إذا أمكن للمسيح أن يكون **كانطيا**، بتعليمه للواجب الأخلاقي المؤسس على استقلالية العقل، والنابع عن ملكة الشمولية، والمستمد لقوته الإلزامية من شموليته، لم يكن المسيح ليلغي الوضعية إلا جزئيا، لأنه بقي سجينا لحرفية

---

(84) Cottier, L'athéisme du jeune Marx. Op.cit, p.16.

(85) Hegel, La positivité de la religion chrétienne. Op.cit, p.16.

الشريعة Légalisme، وفي هذه الحالة لم يتميز عن اليهودية"[86].

إن الموقف المتأخر الذي اتخذه **هيجل** من **كانط** يختلف تماما عن موقفه منه في مرحلة بارن Berne الأولى، وخاصة في مؤلفه "حياة المسيح" الذي كتبه سنة 1795. والذي يظهر فيه أن المسيح ألغى الوضعية لأن مسلكه الأخلاقي مشابه للمسلك الأخلاقي العقلاني المجرد، وفي هذه المرحلة يظهر **كانط** كوسيط بين الحسي والروحي. ويمكن أن نبرر هذه التجاوز الجذري بزيادة وعي **هيجل** بأهمية البعدين الروحي (الغيبي، الميتافيزيقي، النومان) والحسي، وبالتالي وعيه بضرورة المصالحة بين الهنا والهنالك، المصالحة التي لم يستطع الفلاسفة الذين سبقوه تحقيقها.

إن الفلسفة **الهيجلية** تربط الإنسان بالله وفق المماثلة السكولائية[87]* التي ترى بأن الإنسان خلق على صورة الله، ما يفسر بأنه يملك قدرات طبيعية كالعقل، والحرية، وتقرير المصير. وقد رأى **لوثر** من قبل، بأنه يجب على الإنسان أن يتأله ويتوقف على أن يكون إنسانا، من أجل أن يعود من جديد ليصير إنسانا. وتألهه غير ممكن إلا إذا نزل الله وأصبح إنسانا، وقد تحقق هذا تاريخيا، " فالله يقطع الصلة مع عظمته ويمنح نفسه للمعرفة في الصليب. إن تصور الله وتصور الإنسان متضامنان. وإن انقطاع الصليب يؤدي إلى انقلاب المجد الإنساني. إن الحكمة في الجنون والحياة في الموت، والمجد في الصليب [...] إذ يقول **لوثر** أن الصليب وحده هو لاهوتنا"[88].

---

(86) Ibid, p.33.

(87) * السكولائية نابعة من كلمة Scola أي المدرسة école، ويتعلق الأمر بالفلسفة التي كانت مدرسة في جامعات القرون الوسطى، والهادفة إلى المصالحة بين الفلسفة اليونانية، وبالخصوص الفلسفة الأولى لـ: **أرسطو** وبين اللاهوت المسيحي. وتتجسد هذه المصالحة في مؤلف توما **الأكويني** Thomas d'Aquin المعنون بـ «La somme théologique» والتي يمكن تلخيصها في العبارة الآتية: "إذا لم تؤمن فإنك لن تفهم". الهدف يتمثل إذا في الفهم الأحسن للمعتقد المسيحي على ضوء الفلسفة اليونانية، ولكن الخطأ الكبير **لأرسطو** هو جعله من الأرض مركزا للكون، مما جعل **غليلي** يرفض هذه النظرية، مما تسبب في محاكمته. و**ديكارت** بدوره سيؤسس فلسفة للعلوم كرد فعل على محاكمة **غاليلي**.

(88) Buhler, Luther Martin. Op.cit, p.117.

إن حكمة الله تكمن في جنونه، أي تغيير وضعيته، بالتخلي المؤقت عن مكانته الرفيعة، ولكن بفضل ذلك منح للإنسان فرصة لأن يتأله، ليتلاقى من جديد مع إنسانيته. ومن خلال هذه العملية ينتقل الله من وضعية الإله المختفي وراء جلاله، إلى وضعية التخلص من المجد، والاقتراب من الإنسان، لمقاسمته آلامه. فيصبح بذلك محبوبا، ولا يشكل موته في الحقيقة إلا حياة أبدية بفضل الحب، فيستعيد مجده، ومنه الاعتقاد أن المجد يكمن في الصليب.

إن التفكير المتواصل في إشكالية الألوهية، مكن الفلاسفة من تعميق العلاقة التي يجب أن تكون بين البشر والله، بحث أصبح الإيمان مرهونا بتحول في الوضعيات. ما يفسر أنه "في إله الصليب... يجد الإنسان نفسه بين الله والله. ليس بمعنى ثنائية ساكنة، وليس بين إلـهين غير متوافقين [...] والامتحان والمصيبة هي بالضبط في الانتصار على التعارض، والذهاب إلى الله ضد الله. ونزع القناع الساكن لله، من أجل اكتشاف وجهه الحقيقي، الموحى في عفو/نعمة La grâce الصليب [...] وهكذا فإن الإيمان يقاوم بلا هوادة الإغراء الشيطاني من أجل عدم الإيمان"[89]. ومن الواضح أن الموقف الأولي للإنسان أمام الله يوقعه في الخطيئة، لأنه لا يثبت نفسه أمامه إلا من خلال الثورة عليه. ويرى **لوثر** بأنه من غير الممكن أن يرغب الإنسان بطريقة طبيعية أن يكون الله إله، ولكنه يرغب في أن يكون هو نفسه الله. إذا الخطيئة تسيطر كلية على الإنسان. وفي هذه الحالة ليس هناك إلا حل واحد، من أجل إعادة العلاقة بين الإنسان والله إلى وضعها الطبيعي، فمن " أجل إصلاح العلاقة لا بد من نزع الإنسان عن ذاته، وإخراجه منها. وبأخذ **لوثر** للتمثلات الصوفية بطريقة حرة فهو يشدد بقوة على خارجية الإنسان Extériorisation"[90]. ومن أجل أن يسترجع الإنسان ذاته، فإنه يجب أن يرفع الحيازة Déposséder عن ذاته. ولا يكون ذلك إلا من خلال حكم الله عليه بأنه مخطئ، فيجب أن يعرف ذاته باعتباره مخطئا، وبذلك

---

(89) Ibid, p.117.

(90) Buhler, Luther Martin. Op.cit, p.117.

يمكن أن تكون له إمكانية التموقع بالمقارنة مع خطيئته.

إن الإنسان الذي تلازمه خطيئته لا يمكنه أن يقف أمام الله ثائرا، أو يفكر في أن يحل محله، فالإحساس بالخطيئة يكبح الأفكار التي تقف عائقا أمام الإيمان. ويقول **نيتشه** مشيدا بالدور الذي قام به **لوثر**: "إن النتيجة الأكثر أهمية لحركته، هي الحيطة التي أبداها اتجاه القديسين واتجاه الحياة التأملية La vita contemplativa المسيحية. ومنذ ذلك الوقت فقد فتح في أوروبا الطريق من جديد لحياة تأملية غير مسيحية [...] ويقول **لوثر** لقد تركنا أنفسنا نساق إلى الخطأ! لأن القديسين ليسوا أكثر قيمة منا نحن جميعا"[91]. إن الإصلاح الديني جعل القداسة في متناول جميع الناس، فهي ليست حكرا على فئة محدودة.

وعندما يقارن **نيتشه** بين أوروبا وبين غيرها من دول العالم، فيما يتعلق بالممارسات الدينية يلاحظ بأن الأوروبيين متأخرون في هذا الميدان، فالمسيحية ترهن الخلاص بالأضحية التي يجب على الإنسان أن يقدمها بسبب الخطيئة المقترفة في حق الله. وقد تتجلى الأضحية إما في التضحية بالعالم أو بالتاريخ أو بالسعادة، فهي تفرض على كل شيء جميل أن يفنى، ما يجعل الإنسان ضعيفا، "فرغم التقدم الذي تشهده أوروبا في الميادين الأخرى، فإنها على المستوى الديني لم تبلغ بعد السذاجة الليبرالية **للبراهمان** القدماء. والدليل الأكيد أن الناس في الهند ومنذ أربعة آلاف سنة، كانوا يفكرون أكثر، ويرثون لذة أكبر في التفكير منا نحن اليوم. وإن **البرهمان** كانوا يعتقدون أولا بأن رجال الدين أكثر قوة من الآلهة، وثانيا كانوا يعتقدون بأن قوة رجال الدين تكمن في التقاليد"[92]. وفي تلك الحضارات القديمة كانت للإنسان سلطة أكبر من الآلهة، كما أن المؤسسة الدينية المكونة من رجال الدين لم تكن تمارس تسلطا مطلقا على المجتمع، لأن قوتها مستمدة من

---

(91) Nietzsche - Aurore (pensées sur les préjugés moraux)- Textes et variantes établis par: Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par julien Hervier, Préface de julien Hervier; Gallimard. 1970 pour la traduction française, 1980 pour la présente édition et 1989 pour la préface, p.72.

(92) Nietzsche, Aurore. Op.cit, p.72.

التقاليد، أي من المجتمع نفسه. إن العودة إلى **البراهمان**[93]* هي في الحقيقة عودة إلى الشرق وإلى الأصول الهندو-أوروبية للشعب الألماني، ما دفع إلى تأويل المسيحية لتصبح متوافقة مع هذا الأصل.

لقد ظهر الفكر **الهيجلي** كامتداد للإصلاح **اللوثري**، ولكنه إصلاح أعمق وأقوى بسبب المناخ التنويري، ما دفعه إلى تعميقه أكثر، والانتقال من الدين الوضعي إلى الدين غير الوضعي، عن طريق تجاوز عقبات كثيرة منها الفكر اليهودي، والفكر المسيحي، وأخيرا الفكر **الكانطي**.

وإن مصير المسيحية تحدد من خلال التأويل الذي أعطاه لحياة المسيح، بأن اعتبره في البداية أستاذ فضيلة مؤسس لدين غير وضعي، تكون فيه الأخلاق مرتبطة بإرادة الإنسان. وإن الدين يتحقق بإتباع الفضيلة الموجودة داخل أنفسنا، ما يتيح المصالحة بين الحياة المتجسدة في الحب كأساس ذاتي وداخلي، وبين جمال وحدة الحسي والروحي. ولقد حاول المسيح إعادة الوحدة الضائعة بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والله، وأخيرا بين الإنسان والحياة الاجتماعية. ولكن تجليات المصالحة التي أثارها لم تتمكن من أن تصمد كتجليات حسية للغيبي، ولكنها تلاشت تحت وطأة تأمل الفكر. وذلك بسبب تأثره باليهود المحبين للمعجزات، وغير القادرين على تأسيس إيمان منبثق من داخل النفس، "فالشعب اليهودي هو النافي المتصلب لكل حرية، والمحب المنحرف لكل أشكال الوضعية [...] وبدون شك لا شيء ساهم أكثر من الإيمان بالمعجزات في جعل دين المسيح دينا وضعيا، وتأسيسه على السلطة"[94]، أي سلطة الكنيسة والسياسية اللتان

---

(93) * إن الفيدا Védas فلسفة هندية مطورة من طرف كل من Shankara-Ramanouja-Madhva وغيرهم وهي مرتكزة على الأوبانيشاد Oupanishads النص المقدس الذي يعود إلى 1000 أو 500 سنة ق م. البراهما سوترا Les Brahma Soutras تعود إلى 500 أو 100 سنة ق م وهي تشكل المحاولة النسقية الأولى لتعليم الأوبانيشاد. وهي تدعي أن البراهمان Brahman المشبه على أنه الوجود الواعي Félicité هو الحقيقة الوحيدة، وهو الطبيعة الأساسية لكل الموجودات، ومعرفته محجوبة من طرف قوة **مايا** Maya التي تمثل الوهم.

(94) Hegel- Encyclopédie des sciences philosophiques 3 (Philosophie de l'esprit) - Textes intégrales présenté, traduit et annoté par: Bernard Bourgois. J.Vrin.1988, pp.19, 40.

استغلتا المظاهر الخارجية للممارسات الدينية لفرض سيطرتهما على العقول. وقد أدى هذا إلى إخفاق المسيحية الكاثوليكية، وحيادها عن أهدافها الحقيقية فأصبحت فاقدة لخصائصها الإنسانية، والحملات الصليبية شاهد على ذلك. ويعتبر الإصلاح الديني **اللوثري**، المنقذ الحقيقي للمسيحية، بفضل المذهب البروتستنتي الذي "لا يفصل أتباعه عن نثر الحياة، والذي يسمح لها أن تفرض منطقها بكل حرية وبصورة مستقلة عن كل اعتبار ديني"[95].

ويعتبر **هيجل** أن اليهود مسؤولون عما آلت إليه المسيحية من اغتراب ناتج عن ثلاثة أشكال من الانفصالات هي:

الانفصال الأول: يتعلق بفصل الإنسان عن الطبيعة، فبعد أن كان الإنسان يعيش في وفاق معها[96]*، أصبحت مع حلول اليهودية مصدرا لكل الشرور، وخاصة بعد حدوث الطوفان، حينها فقد الإنسان ثقته وإيمانه بالطبيعة، مما ولد في نفسية اليهود الرغبة في السيطرة عليها، فأصبحوا عبيدا لهذه الرغبة. كما أن الخوف منها جعلهم يضعون أنفسهم تحت حماية قوة عظيمة (الله) موجودة خارج الطبيعة، فأخذ الله عندهم صفات الحامي والمسيطر والخارجي.

الانفصال الثاني: يتعلق بفصل الإنسان عن الغيبي، وذلك مرتبط بالانفصال الأول، فالوحدة الأصلية للإنسان مع الطبيعة كانت في الواقع تعبر عن وحدة مع طبيعة مقدسة ومؤلهة، يقيم معها الإنسان علاقة حميمية. وفيها اجتمع المقدس والدنيوي، والكل والجزء، والأرضي والسماوي، والحسي والروحي. وهذه المرحلة تعبر عن الطبيعة المؤلهة La nature divinisée، لأن كل شيء اعتبر حيا، وتعبر كذلك عن الآلهة الطبيعية Les Dieux naturalisés أو المحسوسة.

---

(95) هيجل فريدريك، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة (بيروت) ط2 1986، ص446.

(96) * ويرى ليفي برول أن العلاقة بين الإنسان والطبيعة كانت قائمة على أساس انسجام الكل أو تعاطف الكل Sympathie de tout وفق النظرة السحرية الموجودة قديما.

ولكن الديانة اليهودية نزعت القداسة عن الطبيعة، ما أدى إلى رفض عبادة الأصنام، فأضفى ذلك على العالم بعدا ماديا محضا، في حين اتخذ الله صفة مجردة ومنفصلة عن الطبيعة. وساهم اليهود في ظهور النزعة الشمولية المتميزة بالتجرد عن الأرض وعن الوطن، والنظر إلى الإنسان كجوهر كلي، الشيء الذي أدى إلى إنتاج نزعة إنسانية مجردة. ومع تأسيس الدولة تلاشت علاقات التآخي والمحبة بين الناس، واختفت المشاعر الإنسانية الخيرة.

وإن تأسيس الدولة عند اليهود والمسيحيين، استلهم الصفات الأساسية لله، والتي عملت الدولة على تجسيدها في المجتمع، "فإله اليهود ما كان يمكنه أن يكون مسيطرا وحاميا بدون تأسيس دولة خارجية، والتي بواسطة خارجيتها ضمنت السيطرة والحماية الإلهية"[97]. إن الخارجية تعني أن العلاقة التي تقيمها الدولة مع الفرد هي علاقة انفصال قائمة على السيطرة، وبالتالي الإحساس أنها كيان غريب.

وتعالي الله لزم عنه تعالي السلطة السياسية، وغيابه منح الدولة حق الوصاية والوساطة، فأصبح الإذعان لها تعبيرا عن الإذعان لله. وقد كان لزاما على السلطة أن تضع التشريع الوضعي (الدين الوضعي، اللاهوت السلبي) المتضمن للقواعد الأخلاقية التي يجب على الفرد احترامها، من أجل أن ينال رضا السلطة ومن ثمة رضا الله. كما ظهر نوع جديد من المساواة، والمقصود بها المساواة في الخضوع للحاكم المرئي واللامرئي.

الانفصال الثالث: مرتبط بانفصال الإنسان عن الحياة الاجتماعية وعن الأرض والوطن، ما سمح بقيام دولة قاهرة ومسيطرة وخارجة عن الوجود الاجتماعي، يكمن دورها في حماية الإنسان من أخيه الإنسان. وكل ذلك أدى إلى جعل الإنسان نفسه ينفصل عن ذاته، ما يؤكد على أن الفكر اليهودي هو فكر الفصل L'esprit de la séparation. في المقابل فإن المسيحية هي ديانة الوصل التي ستسمح بتجاوز الوعي البائس وتحقيق المصالحة بين

(97) Hegel, Premiers écrits. Op.cit, p.22.

الله والطبيعة والإنسان. يقول الباحث **كلود برويير** لهذا السبب: "حسب **هيجل** يصبح الله جسدا Se fait chair ليتحد معنا، ولا يفعل اتجاهنا إلا ما هو عليه في ذاته بإزالة الحيازة عن ذاته (الاغتراب) بواسطة الهبة التي تنجب الابن. فهو الإرجاع، والمصالحة، ونفي النفي حسب كتاب الروح L'œuvre de l'esprit. لهذا فإنه بدون الإله المسيحي فإن الإنسان عاجز عن الالتحاق بالله"[98]. إن الله يخرج من غربته من خلال الهبة المتمثلة في المسيح، والتي يتقرب بواسطتها من الإنسان ومن العالم، ويصبح بفضلها محبوبا لمشاركته آلام الإنسان.

ولقد تطرق **هيدجر** لامتداد تأثير الفكر اليهودي على الحضارة، فموضعة الطبيعة L'objectivation وتجسيمها La matérialisation أديا إلى نزع القداسة عن العالم La dédivinisation du monde، وأفقدا الطبيعة بعدها السري والغيبي وجعلاها غير مضيافة. وأصبح الإنسان يحس بالضياع L'errance، ويحس أنه مقتلع من الجذور التي كانت تربطه بالأرض. لقد اختفت الأرض باعتبارها أرضية تسمح بالتجذر، ولم تعد الأرض موطن ميلاد مألوف. إن نسيان الإنسان لهذه الخصوصيات الأصيلة (التجذر، والألفة، والضيافة) أفقده القدرة على العيش، وأصبح يطمح إلى الهيمنة. إن "الملامح الأساسية التي ينسبها الرومانسيون و**هيدجر** للفكر الحديث، قد اكتشفها **هيجل** الشاب بالفعل في صميم روح الدين اليهودي"[99]. مما يعني أن هناك إشكالية مركزية يشتغل عليها الفكر الغربي عامة، والفكر الألماني خاصة، وهي المتعلقة بتشخيص أسباب الاغتراب، وأسباب الصراع، أي الأسباب المنتجة للوعي البائس. والتي أرجعها **هيجل** بالأساس على تأثير الفكر اليهودي على المسيحية، وقد عمل على تجاوز هذا الوضع من خلال تأسيس وعي جديد بالذات يقوم بالأساس على الاستعراف.

---

(98) Bruaire Claude - Pour la métaphysique - Librairie Arthème Fayard, 1980, p.26.

(99) Hegel, Premiers écrits. Op.cit, p.41.

(1) نظرية الاستعراف بالذات La reconnaissance de soi :

إن الاستعراف بالذات ليس من المسائل البديهية، كما هو الحال عند ديكارت الذي ربطه بالكوجيتو، كطريقة منفردة تربط الإنسان مع ذاته بنفيه المطلق لما حوله. ولكن التعرف على الذات والاستعراف بها يمر عبر الرغبة Le désire، فلإنسان يرغب في استعمال وفي امتلاك الأشياء، حينها يجد شخصا آخر يرغب في نفس الأشياء، فتتاح له فرصة التعرف على الآخر كذات، ولن يتم هذا إلا إذا اعترف أن له ذاتا كذلك. والمسألة إذا جدلية مرتبطة بتفاعلنا مع ذواتنا ومع الغير.

إن هذا التعرف ينشئ طرفين أحدهما منتصر، والآخر منهزم، "فالرغبة في الشيء هي التي تؤسس بداية الديالكتيك المتوجه نحو الاعتراف بالذات... وفي حركة الرغبة المتجهة نحو الشيء، فإن الذات باعتبارها تعيش في المجتمع، فإنها بلا شك ستجد رغبة لذات أخرى منافسة. وفي جدلية العبد والسيد سيكون الصراع بين هذه الرغبات، هو الذي يمنح الاعتراف للذات بواسطة الاعتراف بالآخرين. إن التقاء هاتان الرغبتان في أن يعترف لهما بالحق في الرغبة، لا يمكن أن يكون المخرج منه عن طريق التفاهم والتصالح"(100). ويتم توزيع المراتب الاجتماعية بحسب طبيعة الفعل الأولي والأصلي، فالعبد كذات يجعل موضوعه كامنا في الأشياء، معتقدا أن تحكمه في الطبيعة يحقق رغباته. أما السيد فإنه يرى أن العبد كموضوع، وبتحكمه فيه يحصل على رغباته.

إن العبد يعبر عن وعي مغترب، أما السيد فيجسد الوعي بالذات كموضوع، أي أن ذاته تصبح موضوعا ينصب عليها وعيه، وهذا هو الوعي المطلق. وهناك فرق جوهري يفصل بينهما، وهو القدرة على تأجيل الرغبة، فالعبد غير قادر على تأجيلها، لأن في ذلك مخاطرة، وهذا ما يؤدي به إلى الارتباط السريع بالأشياء، ما يجعله يكرس وجوده للعمل. وعدم قدرة آدم

---

(100) Sainsaulieu Renaud - L'identité au travail - Presse de la fondation nationale des sciences politiques. 3ème édition, Juin 1993, p.319.

على تأجيل الرغبة، جعله عبدا لله، كما أصبحت الإنسانية عبدا له. وقد أصبح الألم والتعب المرافقان للعمل عقابا إلهيا، و"بالنسبة لـ: **هيجل** فإن العمل حتى وإن كان ناتجا عن اللعنة، فإنه يبقى متوافقا مع العبادة. لأنه يتمثل في تدمير العالم، أي تحويله في اتجاه العبادة"(101). إن كل من العبد والعبادة والعمل مفاهيم تعبر كلها عن وضعية اجتماعية خاصة، فالعبادة توسل وطلب للغفران، من أجل استرجاع الحالة الأصلية، والعمل سلوك متجه إلى تدمير العالم الحسي، لأنه لو تحقق ذلك لأمكن للإنسان العودة إلى عالم الملكوت (العالم الأصلي).

إن موقف **هيجل** هذا له علاقة بالفكر اليوناني، فـ: **أرسطو** مثلا يجعل العمل خاصا بالعبيد دون غيرهم من الناس، فهو "في السياسة ليس أقل جزما، من حيث أن العمل يحط من شأن الإنسان، ولا يمكن أن ينجز إلا بواسطة العبيد، وهذا ما يبرر العبودية"(102). ولقد اعتاد اليونانيون على الفصل بين التفكير أو العلم، وبين العمل كعلاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة، ومثل هذا الارتباط في نظرهم يصرف الإنسان عن إدراك حقيقة الأشياء.

وإذا كان العبد يهدف إلى تدمير الحياة عن طريق العمل، وعن طريق التضحية بالنفس، فإن السيد يحافظ عليها، ومن أجل ذلك فهو يضع بين العبد والطبيعة واسطة تمنع أي تدمير لها، وهذه الواسطة هي الآلة، التي تصير بالنسبة لـ: **هيجل** "الواسطة الموجودة والمعقولة بين الإنسان والموضوع. إنها تتوسط بين الإنسان والطبيعة، مانعة مستعملها من التدمير المباشر للموضوع"(103). وتبقى إذا ميزة السيد هي التوسط، بأن يجعل بينه وبين الطبيعة العبد واسطة، أو يجعل بين العبد والطبيعة الآلة أو الأداة، أو أن يجعل المنهزم في وضعية وسطى بين الحياة والموت، فلا هو حي تماما ولا ميت تماما.

---

(101) Avron Henri - La philosophie du travail - PUF, 5ème édition, 4ème trimestre 1960, pp 16,17.

(102) Ibid, p.10.

(103) Ibid, p.28.

ويميز **هيجل** أيضا بين الرغبة والاشتهاء، فالرغبة هي عدم رضا الفكر لأنه لا شيء جزئي يمكنه أن يملأ هذه الرغبة، أو بتعبير آخر الرغبة هي اشتهاء عقلي غير محدود. أما الاشتهاء فيتميز بسرعة الارتباط بموضوع جزئي يحقق حاجة آنية مباشرة. إن الرغبة ليست الرضا بل النفي، والتي تتجلى مثلا من خلال نفي الإرادة التي تتوجه إلى قتل المنهزم، ما يسمح بتحويله من جثة إلى عبد.

وبفضل وجود المنهزم يتعرف السيد على سلطته، ويتذكر انتصاراته، فيتحصل بشكل دائم ومستمر على العرفان أو الاعتراف La reconnaissance. "وفي هذا الصراع يكون عبدا من يرفض خطر الموت، وخطر عدم الإشباع La non saturation، فيجد نفسه مسجونا لنشاطات تحقيق الرغبة في الموضوع، في حين أن السيد الذي خاطر بعدم الإشباع المباشر يستطيع أن يوجه نشاطه نحو نشاط الآخر، إلى الدرجة التي يفرض فيها عليه الاعتراف برغبته الخاصة [...] إن هذا الصراع يفصل بين الذين ليسوا إلا عبيدا لإشباع رغبة التعرف عند الغير، وبين الذين يعترف بهم من قبل الغير كممتلكين لرغبة مستقلة... والفرد في النهاية يعترف به، من خلال عنف صراع العلاقات، كصاحب عقلانية خاصة"(104).

إن الفردانية L'individualité إذا ليست منذ البداية كيانا، يبنى عليها الوجود الاجتماعي لاحقا، ولكنها ناتجة عن لعبة العلاقات المرسخة اجتماعيا في تجربة الصراع. ثم تأتي بعد ذلك الأسطورة التي لها دور إخفاء العنف المطلق، لأن موضوعها يتمحور حول إخفاء السلطة، والبحث عن التجانس، بما في ذلك أسطورة الديمقراطية المدنية التي كانت منذ أمد بعيد حلم الجميع. إن الصراع ضروري لجميع النشاطات الإنسانية بما في ذلك المعرفة، فالصراع من أجل المعرفة، يضع على طرفي النقيض كل من الوجود الطبيعي، والوجود الحر، إذ أن "ظاهرية الروح تحدد بأن الوعي بالذات لدى الشخص الإنساني الحاضر لذاته كشخص (حر) وليس كموضوع

---

(104) Sainsaulieu, L'identité au travail. Op.cit, pp.320, 321.

(طبيعي) لا يكون كذلك إلا من خلال الصراع من أجل المعرفة، أي عن طريق تفاعل نوعين من وعي الذات"(105). إن الاستعراف بالذات ناتج عن نمط خاص من الوعي بالذات الحرة، التي تجعل الإنسان يعمل على التخلص من القيود الطبيعية، ولأجل ذلك تكون الأداة في شكلها التقني أو الإنساني (العبد) وسيلة أساسية للتحرر.

إن نظرية الاستعراف بالذات تخضع لقواعد المنطق الجدلي القائم على أساس النفي، وتخضع كذلك لمراحل تطور المعرفة التي حددها **كانط** من قبل. هناك أولا مرحلة اليقين الحسي التي تعبر عن رغبة الإنسان في امتلاك الأشياء. ثم تتبعها مرحلة الإدراك، أي إدراك أن هناك أنا آخر منافس لنا، ويرغب في نفس ما نرغب فيه. وأخيرا تأتي مرحلة الفهم الذي يستخدم الأشكال القبلية للمعرفة التي تؤطر الموضوع، وهي التي تمنح الذات القوة التي تمكنها من وضع القانون.

والمشكلة عند **هيجل** تكمن في أنه يقيم العلاقات الاجتماعية على أساس عدواني، من غير أن يعير أي دور للعقل ولقدرة الإنسان على التحكم في انفعالاته، فهل من المعقول أن يكون الصراع أساسا للوجود الاجتماعي؟ ويبين **سبينوزا** أنه رغم تأثر الإنسان بانفعالاته العدوانية، إلا أنه لن يرضى بأن يعيش في مجتمع يسوده صراع دائم، حيث أن " الناس في أغلب الأحوال موجهون بأهوائهم فقط، وكما ورد شرحه فإنه بسبب الأهواء يكونون أعداء لبعضهم البعض، ولكن وجودهم لن يكون بسبب ذلك خاضعا لصراع كل إنسان ضد كل إنسان"(106).

ولكن في فلسفة **هيجل** نجد أن التعايش ممكنا، لأن" المجتمع المدني يدخل في علاقة مع الكلي L'universel من خلال الاعتراف، أو ما يسميه بالثقافة التي تكون وتشوه التمثلات الفردية وتخضعها للقانون الجماعي، أو

---

(105) Bourgeois Bernard - l'idéalisme allemand (alternatives et progrès)- J. Vrin, 2000, p.295.

(106) Alain - Spinoza, suivi de souvenirs concernant Jules Lagneau - présenté par Robert Bourgne. Gallimard, 1996, p.76.

على الأقل تجعلها تميل لمثل ذلك الخضوع. وتبعية الفرد الخاص للنظام العام ليست أوتوماتيكية، فهي تفترض رضا الفرد، المرهون بحريته، التي يمكن أن تجعله يرفضه"[107]. كما أن العلاقات الاجتماعية ليست خاضعة لقانون الغاب، لأن العمل ينقلها من المستوى الطبيعي إلى المستوى العقلاني، "فالحاجة لا يمكن أن تشبع مباشرة وبطريقة طبيعية بسيطة، ولكنها كحاجة اجتماعية تحتاج إلى وساطة العمل [...] التي تميز نظام المجتمع المدني، الذي يعتبر بديلا لنظام الطبيعة، من أجل تحديد سلوكات الأفراد"[108].

(2) من الوعي البائس إلى الوعي السعيد:

إن الوعي البائس La conscience malheureuse، هو الوعي الذي لم يفهم الحياة جيدا، فيظهر الإنسان كعبد ضعيف لإله قوي ومتعالي غريب عن العالم وعن الإنسان. يقول **كلود بروبير**: "وهكذا فإن الوعي الإنساني يكون بائسا، بتوقه إلى ما لا يستطيع أن يكونه، راغبا في اللامتناهي الذي لا يمكنه بلوغه، وإلى المطلق الذي يتحداه"[109]. في حين أن الإنسان هو الذي ينشيء الأفكار الدينية بحسب وضعيته الاجتماعية والتاريخية، فإذا كان الإنسان ضعيفا أنشأ إله مفارقا، وإذا كان قويا أنشأ إله محايثا، فالله قد يكون موضوعا Dieu-objet متعاليا خالق للإنسان، وقد يكون فاعلاً Dieu-sujet موجوداً داخل الإنسان وفي العالم.

ويلاحظ عبر التاريخ أن الممارسات الدينية مرفقة بتقديم الأضاحي، التي يمكن تشبيهها بالطعم Lapât، والتي بفضلها يقوم الإنسان باسترضاء الله، وجلبه إلى العالم لتقريبه منه، إن لم نقل الإتحاد معه. إن الإنسان يفضل في هذه الحالة أن تكون علاقته مع الله محكومة بمبدأ الاتصال، "فلا يمكن بلوغ اللامنتهي إلا إذا ثم القضاء على التعارض الموجود بين المنتهي

---

(107) Lefebvre Jean-Pierre & Pierre Macherey - Hegel et la société- PUF, 1984, p.41.

(108) Lefebvre & Macherey, Hegel et la société. Op.cit, p.34.

(109) Bruaire Claude - Hegel- Encuclopaedia Universalis, corpus 11, éditeur à Paris 1996. p.254.

واللامنتهي في وحدة جميلة. وأن نعارض بإطلاق اللامتناهي مع المنتهي يعني إنكار المنتهي، والدوس عليه بالأقدام. وإنكار المنتهي هو نفسه إنكار للزمن"[110]. وينتقد **هيجل** كل انفصال، لأن مصدر الوعي البائس ناتج عن الفصل بين الله والمسيح (الابن). ولا بد على الروح L'esprit أن ترجعنا إلى الأب (إرجاع المتناهي إلى اللامتناهي) وفق تبني كلي Adoption universelle من أجل أن يحقق لنا، ما حققه للمسيح، وبالتالي تتحول الرغبة من الرغبة في الله، إلى الرغبة في أن يكون الإنسان هو نفسه الله.

إن الله ليس مفارقا أو خارج التاريخ، ولكنه يفرغ نفسه فيه فيصبح إله محايثا، "وهكذا فإن كل ما تنميه المحاضرات حول فلسفة الدين، ضد كل أشكال اللاهوت المجرد أو السلبي الجاهل، هو أن الروح التي لا تتجلى لا توجد [...] والمجرد لا يوجد إلا في خضم المشخص"[111]. إن الهبة الإلهية تتمثل في المسيح المنجد والمنقذ، فبواسطة هذه الهبة يتقرب الله بدوره من الإنسان، وبإمكان كل فرد أن يصبح المسيح. والنجاة مرهونة بهذا التحول الذي يسمح للفرد بأن يتأله أو يتحلى بصفات الله، حيث أن "موت المسيح التاريخي يجعل من كل إنسان مسيحا، بتعبير آخر فإن نفي الوضعي يضمن حياة الفردي في الكلي [...] وبذلك فإننا لم نبتعد عن الرؤى الرومانسية لـ: **شلير ماخر** حول المجتمع"[112].

إن **هيجل** لا يأتي هنا بشيء جديد، ولكنه يعيد إحياء المعتقدات المسيحية القديمة، وخاصة أفكار **كليمونس الإسكندري** الذي يعتبر أول من تكلم من غير تردد عن التأليه، فقد جعلت كلمة الله نفسها إنسانا، من أجل أن تتعلم من إنسان كيف يمكن أن يصير الإنسان إله. والمسيحية لم تأتي لتقيد الإنسان وتجعله خاضعا لقوة أجنبية غريبة عن العالم، بل من أجل منحه سلطة لم تمنحها له الديانات السابقة، بأن تجعله يثق في نفسه، ويأمل

---

(110) Bouton Christophe - Temps et esprit dans la philosophie de Hegel - Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2000, p.59.

(111) Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques 3. Op.cit, pp 28.34

(112) Cottier, L'athéisme de jeune Marx. Op.cit, p.24.

في الخلاص الذي يمهد له بتأثره الإيجابي في حركة التاريخ. إن هذه الأفكار تعبر عما يسمى باللاهوت الرومانسي[113]،* الذي يصالح بين الفردي (الرومانسية) وبين المطلق (اللاهوت).

إن خطأ المسيحيين يكمن في أنهم لم يروا المطلق إلا في المسيح كفرد، لذلك يجب على المسيح التاريخي أن يموت، وقد مات من أجل إعادة إحياء الفكر L'esprit، فيصبح كل فرد بذاته مسيحا، وبهذه الطريقة يتم تجاوز الوعي البائس. وباعتبار أن الكل فينا، فلن يكون التعالي مجديا. ولكن هذه الرؤى الجريئة حول علاقة الإنسان بالله، أدت طرح إشكالية الإلحاد والإيمان عند **هيجل**، فما حقيقة ذلك؟

ب - الإلحاد عند هيجل:

هناك دراستان متناقضتان، أحدهما تعتبره ملحدا، والأخرى تعتبره مؤمنا، ويطرح **جورج كانغليم** التعارض بين الموقفين، قائلا أنه إذا وافقنا " **ألكسندر كوجيف** في كونه ملحدا، فإن فلسفته تصير إنسية كاملة... وإذا كان **هيجل** هو **ماركس**، فلماذا وجد **ماركس** نفسه بحاجة أكثر إلى أن يفضح الوهم المثالي **الهيجلي**؟ "[114]. ولا يمكن أن تكون الفلسفة **الهيجلية** إنسية

---

(113) * اللاهوت الرومانسي يتوافق مع تلك القطيعة التي أراد **لوثر** والمصلحون إحداثها بدء من سنة 1517 من أجل إحياء الكتابة المقدسة انطلاقا من النصوص الأصلية اليونانية أو العبرية، والقراءة الجديدة للكتاب المقدس لصالح نشر سريع بفضل الطباعة، بالطبع فإن أول كتاب طبعتهGutemberg كان الإنجيل، يقول **فيليب بوتري** Philippe Boutry أن: "القراءة المقترحة هي عودة مرجعية متواصلة، قراءة بلا نظارات، وبلا وشاح حاجب محترمة ومصغية ووفية لكلمة التشريع، منفصلة عن هيكل الكنيسة التقليدية ومنقطعة عن الإكليزيوس القديم. مبدأ الأسبقية الحصرية للكتابة المقدسة تقلص الأسس الدوغمائية والحقائق المعاشة لنقل الإيمان بواسطة التقاليد، وتلغي في بضع من الحقب شهادة ألفية ونصف من التاريخ الجماعي للشعب المسيحي أي العودة إلى النص أو الطاولة الفارغة.
الموقع:
Philippe Boutry, «Tradition et écriture», Enquête, Usages de la tradition, 1995, [En ligne], mis en ligne le 20 février 2007. URL: http://enquete.revues.org/document307.html. Consulté le 25 juillet 2007.

(114) François Ewald -Georges Canguilhem: Hegel en France- Magazine littéraire, N° 293. Novembre 1991, p.27.

كاملة، بدليل نقد ماركس لها. إلا أن هناك من يرى بأن أصول الإلحاد عند **ماركس** ترجع إلى **هيجل**، وأن **فيورباخ** يمثل حلقة وسطى بينهما، لأن "**هيجل** وأكثر من **فيورباخ** هو الأول الذي استنكر العالم الماورائي للإله- السيد Le dieu -maître، وهو الذي أرجع الإنسان إلى ذاته، وأرجع إلى "قوة النفي" كل حريتها، معظما حقوق الإنسان كصانع للتاريخ"[115]. وبالنسبة لـ: **جون هيبوليت**، فإنه ينحاز إلى صالح تأويل **ألكسندر كوجيف**، مبينا الطابع الإنساني غير الروحي للدين عند **هيجل**، " فبعد أن عرض **هيبوليت** طويلا الصعوبة، فإنه قرر لصالح التأويل الإنساني"[116]. إن التاريخ مرتبط بالذاكرة التي هي نشاط قائم على أساس التكرار والآلية والعادة، والآلية حليفة الإلحاد، مما يؤدي بالإنسان إلى الاغتراب، وفي المقابل فإن الإنسان طواق إلى الخلق والإبداع (الحياة، الفكر، الروح)، وبذلك يخرج من حالة الاغتراب ويدرك التاريخ، وهكذا يتم المصالحة بين التاريخ والحياة. إن صفة التصوف الملحد كثيرا ما تلحق بـ: **هيجل**، لأنه من جهة رفض التعالي العمودي الموجود بين الإنسان والله، ومن جهة أخرى دعا إلى تعالي أفقي موجود بين الإنسان والإنسان.

إن إشكالية الإلحاد تتوافق مع فلسفة الأنوار، التي حفزت المؤمن على تطهير متعدد المعاني، ولكنها أرغمته من أجل امتلاك عالم مفرغ من الله على تبني دوغمائية علموية Scientiste للتخلص من الأصنام ومن النزعات التشبيهية .L'anthropomorphisme وهي تتوافق مع النزعة الإنسانية المصاحبة للنهضة وللتنوير، من حيث أنها تدعي "اكتفاء الإنسان بذاته، وتصالحه معها L'autoréconciliation"[117]. وهناك عوامل كثيرة أدت إلى انتشار الإلحاد المصاحب للأنوار منها:

---

(115) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.21.

(116) Ewald, Georges Canguilhem. Op.cit, p.29.

(117) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.33.

- **المذهب المادي:**

ساهمت النزعة المادية الساذجة والمتعلمة في ظهور المواقف الإلحادية، فالساذجة لا تؤمن إلا فيما تراه، أما المادية المستنيرة لا تؤمن إلا فيما يثبته العلم. ويمكن تلخيص المبادئ الأساسية للنزعة المادية فيما يلي:

- موضوعية المادة واستقلاليتها عن الفكر.
- أسبقية الواقع والوجود على الفكر، وهذه الأسبقية ليست زمنية فقط بل هي سببية، بمعنى أن المادة هي المتسببة في وجود الفكر، "فبالنسبة للمادي فإن الوجود يسبق الفكر، فهذا رأي الجميع [...] ويجب ملاحظة أن ذلك لا يعني فقط تتابع بسيط في الزمن ولكن يعني علاقة سببية. إن الوجود، والواقع ليسا في حالة انتظار، ولكن الوجود يولد الفكر، في حين أن الفكر لا يولد الوجود. وهذه الأطروحة تطبق بطريقة جد واقعية عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الجسم والفكر [...] وحين يفسر **هلفيتيوس** أن الأفكار الأخلاقية والجمالية تأتي من التربية، أي من الواقع الاجتماعي المنفصل عنا، فإنه بذلك يتبنى موقفا ماديا"(118). إن هذا الطرح لا يترك مجالا للتصورات الميتافيزيقية المتعلقة بخلق العالم.
- اعتبار أن كل شيء هو جسم، بما في ذلك الله أو الروح، ولقد استخدم **بلوخ** Olivier Bloch مفهوم المادية الدينية، التي تنطبق على الشعوب التي لا يمكنها أن تتصور الله إلا في هيئة مادية.

- **نظرية الدين الطبيعي:**

إن مصدر التصورات الأنوارية حول الدين الطبيعي، سواء عند **ربسبيير** أو **روسو** أو **كانط** تجد أصولها عند الفيلسوف الفرنسي **بيار بايل** المؤسس للإلحاد الفاضل L'athéisme vertueux، من أجل الفصل بين الدين

Vargas Yves - Notes sur le matérialisme de Rousseau - Revue La pensée N° 337 (118) (Janvier, Mars 2004) Paris, p.47.

والأخلاق، وبالتالي نشر قيم التسامح. ولقد "دافع بايل [...] عن فكرة إمكانية الإلحاد الفاضل [...] في شكل إمكانية مجتمع ملحد، فقد حاول البرهنة على أن البشر في حياتهم الاجتماعية لا يعيشون حسب مبادئهم (الدينية)، وأن الدين لا يقدم أي امتياز، وهكذا فإنه يفتح المجال للتسامح المدني"[119]. ولقد فكر روسو في الوحدة الاجتماعية من خلال التفكير في إيجاد نوع جديد من الدين أسماه بالدين الطبيعي، كبديل عن دين الإنسان ودين المواطن. ويظهر أنه "وفق التقييم السياسي لهذه الأشكال الثلاث من الدين، فإن لكل واحد منها عيوبه [...] وكل ما يفقد المجتمع وحدته الاجتماعية لا يساوي شيئا. وكل المؤسسات التي تضع الإنسان في تناقض مع ذاته لا تساوي شيئا"[120]. ويقترح روسو الدين المدني في إطار الوحدة السياسية، بحيث يكون للحاكم حق تحديد قواعده، ليس كمعتقدات دينية ولكن كإحساس اجتماعي يهدف إلى تكوين مواطنين فاضلين، ورعايا يتميزون بالطاعة، وبدون أن يرغم أي شخص على التصديق بها. ولكن يحق للدولة إقصاء من لا يؤمن بها ليس باعتباره ملحدا، ولكن باعتباره شخصا غير اجتماعي.

كما أن "الفلسفة السياسية لـ: روسو ذات أرضية مادية، بمعنى أن نظرية تكون الشعب، والانتقال إلى السياسة الموجودة في العقد الاجتماعي، ترجع حقا إلى سببية مادية"[121]. وهي تمدنا بتصور مادي للإرادة الجماعية، يظهر من خلال التمييز بين الإرادة والمعرفة. إن الإرادة الجماعية في نظره تتوجه نحو الفعل، وهي لا تستطيع أن تعبر عن نفسها لكي تقول ما تريد، فهي ليست فكرا بل فعل. يقول الباحث فارغاس أن " الشعب هو إرادة عامة، ولكنها إرادة بدون فكر حول نفسها، بدون معرفة لذاتها. إنه من غير

---

(119) Gros Jean-Michel - L'art d'écrire dans les "éclaircissements" du dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle- Revue philosophique, Direction: Yvon Brès/ Rédaction: Dominique Merllée et Denise Leduc Fayette. N1 Janvier - Mars 2005 (écriture et persécution), p.30.

(120) Rousseau Jean-Jacques -Du contrat social- S.N.E.D, (Alger). 1980, p.127.

(121) Vargas, Notes sur le matérialisme de Rousseau. Op.cit, p.48.

المجدي أن نطلب من شعب مجتمع في الساحة ماذا يريد، لأن مراده ليس علما ومعرفة. إن الإرادة العامة كلها في الفعل [...] والشعب لا يعرف ماذا يريد، ولكنه يعمل على التعريف بما لا يريد"[122]. إن ربط الإرادة العامة بالفعل، وفصلها عن الفكر يعبر عن تصور مادي للحياة الاجتماعية.

ولقد تبنى ربسبيير أفكار روسو، من أجل تجاوز الصراعات الاجتماعية الناجمة عن موقف الكنيسة من التحولات الاجتماعية، حيث رأى أن "الحل هو خلق دين وطني مؤسس على العقل، بمعنى على الحقيقة والفضيلة"[123]. ومقاربته للدين مقاربة سياسية، لأنه كان يحارب الكنيسة التي أصبحت عدوا إيديولوجيا للثورة. ما جعله ينظر لله نظرة خاصة، تتجسد في أنه نوع من العناية المهتمة والمساندة لجهود البشر، وبالخصوص صهر مجهودات الوطنيين في صراعهم ضد العدو الأرستقراطي المختفي وراء قناع الدين. إنه يعتبر الإلحاد مجرد وسيلة، وليس غاية في ذاته، بحيث يتحول الله إلى إله للمحرومين، والمنتقم للضعفاء والمقهورين. إن الله لا يوجد فقط لأنه ضروري لسعادتي، ولكنه موجود لأنه ضروري من أجل انتصار الثورة. إن الإلحاد بهذا الشكل ليس هو مجرد الانحراف أو الخطأ، بل هو وسيلة لتسجيل الاختلاف، فبواسطته يمكن إعادة النظر في سلطة الكنيسة.

- تنامي النزعة التصوفية:

إن النزعة الروحانية أو التصوفية تقوم على الاعتقاد في إمكانية الوحدة الحميمية والمباشرة للفكر وللروح الإنساني مع المبدأ الرئيسي للوجود. وهذه الوحدة تشكل من جهة نمطا من الوجود، ومن جهة أخرى نمطا من المعرفة الغريبة والأكثر علوا بالمقارنة مع المعرفة العادية. وتظهر النزعة التصوفية مثلا عند جوته الذي كان شديد الارتباط بالروحانية الموجودة في الإسلام، ما جعله ينتقد أهم المبادئ المسيحية، لأنه من الضروري في رأيه محبة الله

---

(122) Vargas, Notes sur le matérialisme de Rousseau. Op.cit, p.56.

(123) Barny Roger - Robespierre, Rousseau et le problème religieux. (De la "religion ci-vil" à l'époque révolutionnaire) - La pensée, N°337, janvier, mars 2004, pp.09, 14.

دون وسائط، لأنه أولا وقبل كل شيء موجود فينا. كما أنه لم يقبل مبدأ التثليث، فقد " اعترف بأن سر التثليث لا يمكن أن يقبل من طرف فكره الوضعي والواقعي"(124). ويلاحظ أنه وبسبب ممارسات الكنيسة الباحثة عن السلطة، وعن الثروة فإن البشر قد بدؤوا ينفصلون عن الدين ويفقدون الإيمان، والمسعى التصوفي وسيلة لإعادة تحويل البشر تحويلا جذريا من هيئة سفلى إلى هيئة عليا، وفق تحول ميتامورفوزي.

إن النزعة التصوفية عملت كذلك على إعادة إحياء الأمل والرجاء، وسعت لمنح الإنسان مكانة عظيمة، تجعله يفكر في أن يحل محل الله، حيث أن "التصوف (التروحن) سيصبح شاهدا كبيرا على مبدأ الرجاء، إنه سينتج بصفة أساسية تصورا تخيليا خادعا ويوثوبيا، لأنه في جوهر الموقف التصوفي نجد حيلة خاصة بالوعي الصوفي، فبحجة الاستسلام لله، فإنه يكتسح الدائرة الإلهية من أجل امتلاكها، ومن أجل أن يصبح مساويا لله"(125). كما أن علاقة الصوفي مع العالم هي علاقة غير أخلاقية، لأن المساواة التي يسعى إليها الصوفي من خلال المشاركة تجعله يتخلى عن واجباته الأخلاقية تجاه أمثاله.

إن **إمانويل ليفناس** يتكلم عن الروح الملحدة، كبديل عن الروح المتدينة طبيعيا والمتصلة بالمقدس من جهة، والمنفصلة عن الإلزام الأخلاقي من جهة ثانية. ولا يتعلق الأمر هنا بنفي وجود الله، ولكن تبيين أن الروح والحياة النفسية لا توجد إلا كانفصال. وانطلاقا من هنا يتم معارضة التصور التصوفي الذي لا يرى الروح إلا في حالة اتصال. إن "الإشكالية الصوفية للمشاركة تظهر إذا بشكل متزامن مع محاولة إلغاء الواقعة الأولى للانفصال، وبشكل ما كمحاولة للتهرب من المطلب الأخلاقي. لكن يجب الاختيار بين المقدس Le sacré والقدسية La sainteté،

---

(124) Benachenhou Abdelhamid - Goethe et l'Islam - Maison d'édition Echrifa, Alger, p.17.

(125) Griesch Jean - Philosophie et mystique- Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophiques), Volume dirigé par André Jacob. Préface de Paul Ricœur. 1er édition février 1989, 3ème édition 1997. PUF, p.26.

ولأن التصوف يبحث عن المشاركة فإنه متواطئ مع عنف المقدس"[126].

ويتجلى من خلال هذه القراءة التي يقدمها الباحث **قريش** لـ: **ليفناس**، أن هناك انقلاب كلي على التصورات التقليدية حول التصوف، فالمتصوف وفق النظرة التقليدية يحاول أن يصبح مقدسا من خلال منهج المشاركة، فيبتعد عن القريب، والنتيجة هي ممارسة العنف من خلال المقدس (الحروب الدينية).

- ظهور الميتافيزيقيا كدين جديد:

إن الدين الميتافيزيقي هو دين الفكر الذي نجده عند **أفلاطون**، و**ديكارت**، و**كانط**، و**سبينوزا**... وهو يقوم على عدم تدخل قوة غيبية بواسطة الوحي، ولا مجال فيها للعواطف ما عدا السعادة التي يشعر بها الفيلسوف بسبب ممارسة العقلانية الخالصة. وتتجلى الفلسفة كدين من خلال الإجلال والتكريم الذي يمنحه التأمل العقلاني لذاته بواسطة الشكل الأكثر نقاء وصفاء والمتمثل في الفلسفة. إن الإلحاد مرتبط بالمثالية التي أرادت أن تعزز المجد الإلهي، ولكنها من جهة ساهمت أيضا في ظهور الإلحاد عندما اعترفت أن بمقدور الإنسان أن يتوصل إلى المعرفة بعقله، من غير إعانة خارجية. فبالنسبة لكل من **بركلي**، و**مالبرانش** فقد " كانا يضعان نصب أعينهما مجد الله، وكانا يعتقدان أنهما يعملان على بناء فلسفة أكثر مسيحية. ومن سخرية التاريخ أن المثالية كانت مؤهلة لخدمة كثير من السلطات، وخدمة نمط من الفلسفة المتناسبة جدا مع الحاجات الإيديولوجية للإلحاد. وذلك من خلال إلغاء الإحالة إلى الله كمنبع لأفكارنا، إنها ستأخذ بعين الاعتبار الواقع المستقل. والإنسان هو مخلوق الكون الذي يعرف ولا يوجد غيره، ولا يوجد شيء فوق الفهم الإنساني"[127]. ولقد سبق لـ: **ديكارت** أن منح الأفكار وجودا موضوعيا، فبمقدار ما أنها تمثلات فإنها الحد المباشر للمعرفة. ولكن التأمل الفلسفي لا يمكنه أن ينشئ دينا، وذلك لافتقاره إلى

---

(126) Griesch, Philosophie et mystique. Op.cit, p.27.

(127) Largeault Jean - Idéalisme - Encyclopaedia universalis (corpus 11), France 1996, p.890.

عنصر الوحي، " فما يعتبره **برانشفيك** كتتويج لحياة الفكر والذي يسميه دين الفكر، فليس لدينا هنا في الحقيقة ما يؤسس دينا بالفعل، لأن الدين يفترض تدخلا لا إنسانيا نسميه بالكشف"(128). إن الفلسفة تحاول من خلال التمعن والتركيز في مواضيعها أن تقدس عملها، من أجل أن تستلهم خصوصيات الدين وتحل محله. ولكن بالنسبة للباحث **فيار بارون** مثلا، لا يمكن أن يتحقق لها ذلك، لأن الدين هو نتاج وحي، أما التفكير الفلسفي فهو نتاج عقل إنساني.

إن إشكالية الإلحاد تجرنا إلى البحث من جديد عن علاقة الفلسفة بالدين، فكيف تتحدد إذا هذه العلاقة في النسق **الهيجلي**؟

جـ - الدين والفلسفة:

هناك إذا مرحلتين مختلفتين في تطور الفلسفة **الهيجلية**، أحدها يجسد موقفا إيمانيا يحاول تحقيق المصالحة بين الفكر والواقع من خلال المسيح كمعلم للفضيلة وكمؤسس لدين غير وضعي. ولكن إدراكه للتأثير الذي مارسته اليهودية على المسيحية أدى إلى العودة للدين الوثني الشعبي، وكما يقول الباحث **كرسنتي برونو** "أتخيل أن **هيجل** لمس المطلق عندما كان شابا، فاعتقد أنه أصبح مجنونا [...] وفي النهاية وصل إلى الرضا، فأدار دهره للمطلق، فمات لديه الخشوع"(129). إن هذه النقلة الأخيرة تظهر من خلال الانتقال من الله إلى وحدة المجتمع، وتمجيد دور الدولة التي يعتبرها كنيسة، فالدولة هي الدين الجديد.

ولقد أصبح التعالي بشكله القديم يجسد الانفصال بين الفردي والكلي ويؤدي إلى ترسيخ الوعي البائس، "والانسجام الإلهي قد تحقق في وحدة الشعب الكنسية، والتي تمثل الفكر [...] والمدينة الزمنية قد تألهت، والدولة

---

(128) Vieillard- Baron Jean- Louis, La philosophie et la religion- encyclopédie philosophique universel (le discours philosophique, dictionnaire 4) volume dirigé par: Jean François Mattéi. PUF. 1re édition novembre 1998, p.2458.

(129) Karsenti Bruno - Batail anti-hégélien - Magazine littéraire, N°293. Novembre 1991, p.55.

الهيجلية هي الكنيسة التي تحيا بالوحدة المحققة"(130). ولا يمكن القول أنه أدار دهره كلية للمطلق، لأنه في نهاية حياته ألف كتابا بعنوان "دروس حول براهين إثبات الله"، والذي كان معدا للنشر سنة 1829، ولكنه لم ينشر إلا عام 1832. وإذا كان **هيجل** يركز على المحايثة، فإنه ينبه في نفس الوقت من خطر تأليه الإنسان، ورغم أن الإنسان يوجد في الله، إلا أنه ليس إلها، لذلك "لا يجب علينا أن نقع في الاستدلال الزائف بأن نعتقد أن الإنسان يتأله، في حين أنه لا يكتمل إلا في عودته إلى الفكر"(131). والفكر هو الله، مع التمييز بين فكر متناهي يملكه الإنسان وفكر لا متناهي. والله له النصيب الأكبر في فلسفة **هيجل**، الذي يحاول منذ 1802 أن يجعله أساس نسقه المثالي واللاهوتي.

كما أن أسبقية الفكر على الوجود فكرة رئيسية لا يمكن التنكر لها، فالله يوجد حتى بدون فكر إنساني، فليس هو الذي يوجد الله عندما يفكر فيه. إن **هيجل** منسجم إن لم نقل متطابق مع المسيحية، من حيث أن "المعرفة التي تقترحها الفلسفة حول الله، هي في الواقع الوحيدة المطابقة للكشف المسيحي"(132)، لذلك يظهر أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين. إن الله يأخذ موقع الفيلسوف الأول، والفهم الحقيقي للدين يؤدي إلى المعرفة، والدين يمثل بحد ذاته موقفا للفكر. إن الدين الذي يتكلم عن الله، هو في الحقيقة يتكلم عن الفكر نفسه، فلا فلسفة عظيمة بدون الإحالة أو الإشارة إلى المطلق. إن الله يجب أن يكون ذاتا مستقلة ويجب أن يكون فكرا، وليس مجرد مادة أو جسم Une substance كما اعتقد **سبينوزا**. وهذا هو منبع الاختلاف بين الفيلسوفين، لأن " التحديد المطلق لله ليس هو تحديد المادة، ولكن تحديد الفكر والذات"(133). وهناك في نظره دين قائم على أساس التمثل، حيث يتمثل فيه الإنسان الله كخالق منقطع عن الوجود،

---

(130) Cottier, L'athéisme de jeune Marx. Op.cit, p.26.

(131) Lardic Jean -Marie - Les figures de l'idéalisme - Eclipses (Paris) 1998, p.118.

(132) Ibid, p.125.

(133) Ibid, p.127.

وهذا التمثل سلبي لأنه أولا يحول الله إلى كائن منتهي بسبب التعالي الغيور La transcendance Jalouse، المؤدي إلى عدم رغبة الفكر اللامتناهي في إشراك الفكر المنتهي. وإذا عرفنا الله كخالق، فإن حقيقته ستكون متوجهة إلى الخارج، أي أن فعله واهتمامه متوجه إلى ما خلقه. وهناك تصور ديني يجعل الله فكرا، مما يدفع إلى ضرورة تعالي الفكر المحدود إلى الله، ومعرفة الإنسان لله هي من صميم معرفة الله لنفسه. وهذا ما يجعل **هيجل** يركز على حركية العلاقة بين المنتهي واللامنتهي، من حيث أن علمنا متعلق بالفكر المطلق.

ولكن علاقة الفلسفة بالدين تظهر أحيانا على أنها علاقة تكاملية، وأحيانا أخرى على أنها علاقة تناقض، لأنه بمجرد ما يبدأ الدين تتوقف الفلسفة، فالنظرة العقلانية للفيلسوف لا تسمح للفكر أن ينفتح على الوجود الحقيقي ليدرك اللامتناهي الكامن وراء المنتهي. إن الفلسفة تتوقف نهائيا عندما يبدأ الدين، فلأنها فكر فهي تحمل في ذاتها معارضة اللا- فكر La non-penée. ويرجع إليها فضل إظهار التناهي في كل منتهي، وهي تفرض تحقق هذا الأخير بواسطة العقل، وتعمل على معرفة الأوهام المنتجة بواسطة اللامتناهي نفسه، وبهذه الطريقة فإنها تضع اللامتناهي الحقيقي خارج مجالها. وإن مشكلتها تكمن في نظرتها العقلانية المقتصرة على فحص المنتهي (العالم الحسي)، واعتبار أن منتجات اللامتناهي هي مجرد أوهام يجب تفاديها وعدم الخوض فيها، كما هو شأن الفلسفة **الكانطية**.

ورغم كل ذلك، إلا أنه يمكن للدين أن يتطور بواسطة التصوف، وبواسطة الثيولوجيا (علم اللاهوت)، "فالتجربة الدينية يمكنها أن تسفر إلى مفاهيم كما هو الحال في الفلسفة التصوفية لـ: **جون دولكروا**. والثيولوجيا هي محاولة لتحويل المضمون الموحى به إلى مفاهيم فعلية، وهي في جوهرها جزء من الدين"[134]. إن الروحانية هي الفضاء الذي تلتقي فيه الفلسفة مع الدين، فهي اللامنطوق الفلسفي والديني والفني الذي يسمح

---

(134) Vieillard, La philosophie et la religion. Op.cit, p.2461.

للإنسان بالذهاب إلى أبعد الحدود، وهي التي تمكن الدين من تجاوز المطلب الأخلاقي، كما أنها تسمح للفلسفة من التخلص من التجريد المفرط. والتصوف تجربة ميتافيزيقية تتجلى في انتباه الفكر أو الروح إلى ذاتها، وهي جهد عميق منقطع عن سهولة وسطحية الحياة المباشرة، وهذه التجربة لا تتقوقع داخل التأمل الخالص ولكنها تتطور إلى ديالكتيك للوجود.

ويتبن بالتالي أن فلسفة **هيجل** بقدر ما تتجاوز فلسفة **كانط**، فإنها تقترب من **ليبنتز** وتعمق الإصلاح **اللوثري**، فليس الدين هو الذي يصير في حدود العقل، ولكن العكس هو الصحيح، لأن الفكر المطلق أو فكر الله هو مصدر كل عقلانية، والعقل قادرا على معرفة الله. وهكذا يستطيع الإنسان أن يتحول إلى كائن من أجل ذاته مؤسسا علاقة لا محدودة معها، على عكس الكائن الموجود من أجل شيء ما. إن الفكر ليس منتهيا إلا بسبب انغماسه في الطبيعة وتأمله المحدود لذاته، وجوهر الذات اللاواعية بذاتها يتطور بتناقضه مع الطبيعة، لكي يلتقي مع ذاته. إن هذه العلاقة التي يقيمها الفكر مع ذاته، هي التي تجعله يصل إلى ماهية الأشياء، فحقيقة الواقع كامنة في مثاليته. فهناك الواقع كمادة ومعطى، وهناك الواقع كحقيقة لا نصل إليها إلا بواسطة الفكر الذي يستخلص من الواقع فكرة، أو بتعبير علمي يستخلص قانونا يمثل ماهية الأشياء وجوهرها، فالمثالية هي الواقع الحقيقي، "ومثالية الفلسفة تكمن في عدم الاعتراف بأن المنتهي هو موجود حقيقي"[135]. وهذا يتوافق مع كثير من الفلسفات كالفلسفة **الأفلاطونية والأفلوطينية**، وغيرهما.

---

(135) Lardic, Les figures de l'idéalisme. Op.cit, pp 109, 110.

ثالثاً: إشكالية الحرية والحتمية

1 - ليبنتز:

إن موقف ليبنتز من مسألة الحرية والحتمية أقرب إلى الفكر الإنجليزي منه إلى الفكر الفرنسي، ففي كتاب "التيوديسا"، يخصص فصلا بعنوان: "حول مؤلف السيد هوبز، المنشور بالإنجليزية، حول الحرية والضرورة، والصدفة"، ويقول معربا عن فخره واعتزازه بـ: هوبز: "فبالإضافة إلى أن كتاباته لم تظهر إلا بالإنجليزية حتى الآن، وما يأتي من هذا المؤلف يحوي غالبا شيئا بارعا"[(136)]. والفصل يحوي مناظرة جمعت في باريس سنة 1646 **الأسقف دوديري مع هوبز**، والتي يصفها **ليبنتز** كما يلي: "إن الأسقف يتكلم بكثير من الضراوة وبكثير من التعالي، والسيد **هوبز** من جهته ليس له مزاج لعتقه، ويظهر كثيرا احتقاره للدين، ولمصطلحات المدرسة التي يظهر أن الأسقف متمسك بها"[(137)].

إن الجرأة التي يتمتع بها هوبز، ولدت في نفس ليبنتز إعجابا به، وإن لم يوافقه في كثير من المواقف، لأنه "لا بد من الاعتراف أنه يوجد شيء غريب وغير محتمل في أفكار السيد هوبز، فهو يريد أن تكون المعتقدات المتعلقة بالألوهية خاضعة كلية لقرار الحاكم، وألا يكون الله متسببا في الأفعال السيئة أو الحسنة للمخلوقات [...] وفلسفته التي تدعي أن الأجسام وحدها هي جواهر، تظهر لي غير متوافقة مع العناية الإلهية، ومع خلود الروح"[(138)]. إن الفصل كلية بين الفعل الإنساني والإرادة الإلهية، وجعل الجوهر مقتصرا على الأجسام المادية فقط، وإخضاع المعتقدات الدينية للسلطة السياسية، هي مواقف تتضمن جرأة كبيرة، لم يصل ليبنتز إليها بعد، والذي يبقى موقفه فيها متأرجحا بين الجرأة والمحافظة، والعمل على التركيب بين المتناقضات.

---

(136) Leibniz, Essai de théodicée. Op.cit, p.391.

(137) Ibid, p.392.

(138) Ibid, p.392.

وفيما يخص المسائل العلمية المرتبطة بالصدفة والحتمية في الطبيعة، فيتبين أن بين الفيلسوفين توافق كبير، بحيث أنه "يظهر بشكل قوي أنه لا شيء يحدث بالصدفة، وأن الصدفة ما هي إلا جهل بالأسباب التي تحدث الأثر، وأنه بالنسبة لكل أثر لا بد من توافر جميع الشروط الكافية السابقة للظاهرة، ومن الجلي أنه لا واحد من الشروط يمكنه أن يتأخر، عندما يجب على الظاهرة أن تلحق. إن الظاهرة لا تتأخر باللحاق، عندما تكون جميع الشروط الكافية مجتمعة"(139). ولكن تظل الحتميات الطبيعية عند هوبز مستقلة تماما عن أي علة أخلاقية أو ميتافيزيقية، ما يجعل ليبنتز يعترض، لأن "الضرورة العمياء والمطلقة تقلب التقوى والأخلاق"(140)، فهو يساند فكرة الضرورة الموجهة بالغائية، وذلك من أجل المحافظة على حقوق اللاهوت والعلم معا.

وإن استعمال الإنسان للوسائل لا يعني أنه فاقد لحريته، فالوسائل تنجز الفعل الذي يريده الإنسان، ووجود الحتمية في الطبيعة لا يعني أنه مقيد، فهو يختار حسب العقل وحسب ما هو متاح في الواقع، "فعندما يريد الإنسان شيئا حسنا، فإن إرادة الله تتوافق معه، وإلا فلا. وهذا تعبير جيد، بشرط أن نقبل بأن الله لا يريد الأفعال السيئة، وإن كان يسمح بها"(141). ومن الأمثلة المعروفة عن ذلك أن الله لم يرد ذبح إبراهيم لابنه، لكنه سمح بذلك، فهو لا يريد دائما ما يأمر به. ويتفق مع هوبز في كون الطبيعة تخضع لقوانين وحتميات، وأن القول بالصدفة هو تعبير عن جهلنا لتلك الحتميات، ولكن وراء تلك الحتميات قوة غيبية تتصرف بعدل وحكمة وخيرية، فالضرورة ليست أبدا عمياء، وقد تبين أن "الحكمة والخيرية والعدل يمكن أن تكون عند السيد هوبز كما عند سبينوزا، مجرد تخيلات شأن الله والكون. والسبب البدائي يؤثر حسبهم، بحتمية القوة، وليس

(139) Ibid, pp.392, 393.

(140) Ibid, pp.393, 394.

(141) Ibid, p.396.

باختيار الحكمة. وقد بينت مرارا خطأ هذه الفكرة"[142]. وإن ما يسميه **هوبز** بالله ليس إلا الطبيعة العمياء، وركام من الأشياء المادية، التي تفعل من خلال القوانين الرياضية متبعة حتمية مطلقة، كما تفعل الذرات في النسق **الأبيقوري**. ويرى **هوبز** أن العدالة الإلهية ليست إلا السلطة التي يملكها، والتي يمارسها بتوزيع الثواب والعقاب، في حين أنها عند **ليبنتز** ليست القدرة على توزيعها، ولكن إرادة توزيعها بشكل عقلاني، فالخيرية الموجهة بالحكمة هي التي تصنع عدالة الله.

ولكن ما الذي يؤثر فعلا على الإرادة في اختياراتها؟ يقول **ليبنتز**: "بالنسبة لي فإني لا أرغم الإرادة بتاتا على أن تتبع حكم الفهم، لأنني أميز هذا الحكم عن الدوافع الآتية من المدركات، والميول غير المبالية Les inclinations insensibles، ولكنني أؤكد على أن الإرادة تتبع دائما التمثلات المحفزة Les représentations avantageuses الواضحة أو المبهمة، الخيرة أو الشريرة والناتجة عن الأسباب والانفعالات، والميول، وإن كان يمكنها أن تجد أيضا دوافع من أجل مفاجئة حكمها. ولكنها تتصرف دائما بموجب دافع"[143]. إن الدافع الذي يحركها، ويجعلها تميل إلى اختيارات دون أخرى ليس عقليا دائما، فلإرادة يمكن أن تكون موجهة بمعتقدات تتجاوز العقل وتتجاوز البداهة والوضوح، والإنسان لا يستطيع أن يفهم دوافع أفعاله ولكنه يستطيع تفسيرها.

لم يكن **ليبنتز** قارئا لـ: **هوبز** فقط، فقد قرأ لمفكر إنجليزي آخر اسمه **كينغ**، من خلال اطلاعه على كتاب له متعلق بأصل الشر والمنشور في إنجلترا. والذي يؤيده في كثير من الأفكار، فهو يؤيده في أن الإنسان يولد مزودا بأفكار فطرية، يقول: "إن كينغ محق أيضا في مساندة أن أفكارنا البسيطة على الأقل فطرية، ورفض الطاولة الفارغة لـ: **أرسطو**، وللسيد **لوك**. ولكن لا أقبل منه أنه ليس لها أي علاقة مع الأشياء، مثلما أن أقوالنا المفكر فيها في الفراغ ليس لها أي علاقة مع الواقع [...] وقد سجلت أيضا

---

(142) Ibid, p.393.

(143) Ibid, p.418.

في المقابل لماذا ليست في ذلك موافقا **للديكارتيين**"[144]. ويرى أن التطرق للحرية يعني دراسة السلوك الإنساني المحدد أخلاقيا بالفضيلة والرذيلة، اللتين تتحكمان في مصير الإنسان من حيث كونه يتميز بالسعادة أو بالشقاء. وإن علاقة الفضيلة بالسعادة ترتكز على نظرة مثالية للحياة، فلقد "جعل الله السعادة مقرونة بالفضيلة، وإذا اتبعت الروح العقل والأوامر التي فرضها الله عليها، فإنها تكون واثقة من سعادتها، حتى وإن لم تجدها بالكفاية اللازمة في هذه الحياة"[145]. إن الفضيلة لا تضمن حتما السعادة في هذه الحياة، لذلك أسس ليبنتز لمفهوم الحب غير المكترث، وعمق المفهوم أكثر بمناقشته لنظرية كينغ التي رهنت كل من الحرية والسعادة بعدم الاكتراث، حيث يقول: "هذا ما نعنيه عندما نقول أنه يجب محبة العدالة والفضيلة لذاتها، وهذا ما شرحته أيضا عندما أعطيت الحق للحب غير المكترث والمترفع L'amour désintéressé"[146]. ولكن مبدأ عدم الاكتراث تعرض للنقد لاحقا لأنه يفقد الحياة معناها، ويجعل الإنسان بلا أحاسيس. ما جعل ليبنتز "لا يرى كيف يمكن للامبالاة والبرودة L'indifférence الخالصة أن تسهم في السعادة. فكلما كنا غير مبالين وباردين سنكون فاقدين للإحساس، وأقل قدرة على تذوق الخيرات"[147]. وإن ذلك يفصل الإنسان عن العالم، ويفقده الأحاسيس الإنسانية.

إن ليبنتز يرفض الحرية المطلقة والخالية من كل حتمية، "فـ: كينغ يتصور أن الله والكائنات الحرة هي الفاعلة حقيقة، ومن أجل أن نكون فاعلين، لا يجب أن نكون محددين إلا بذواتنا، وما هو محدد بذاته لا يجب أن يكون محددا بواسطة الأشياء. والنتيجة أن الجوهر الحر، باعتباره حرا لا بد أن يكون غير مكترث بالأشياء"[148]. إن هذه النظرية مرفوضة، خاصة وأن صاحبها طبقها على الله، معتقدا أنه يتمتع بحرية مطلقة، ما

---

(144) Ibid, p.408.

(145) Ibid, p.425.

(146) Ibid, pp.422, 423.

(147) Ibid, p.426.

(148) Ibid, p.427.

يجعل علاقته بالعالم قائمة على أساس عدم الاكتراث، وهو "يأمل في أن يبرهن بأن هذه القوة اللامبالية توجد بالفعل في الله"(149). ولكن كيف يكون الله غير مكترث ومحب للبشر في نفي الوقت، وكيف يكون غير مكترث وقد خلق أفضل العوالم؟ فوفق هذه النظرية تصبح الكتابات المقدسة بلا معنى، فلما يخاطب الله الناس ويرسل لهم الرسل وينزل عليه الوحي، إذا كان صاحب حرية مطلقة وغير مكترث. وإن ليبنتز يوظف مبدأ عدم الاكتراث، فقط لأجل تخليص الإنسان من الدوافع الحسية والنفعية، من غير أن يربطه بالحرية المطلقة، التي تبقى في نظره بعيدة المنال بالنسبة للإنسان، والله نفسه يتصرف وفق حسابات عقلانية مبرمجة ومدروسة.

ويعود الفضل أيضا لـ: كينغ الذي تطرق لإشكالية أصل الشر ومبرراته، وقد اعتاد المفكرون حينها على تقسيم الشر إلى ثلاثة أصناف، "فالشر الميتافيزيقي يتعلق بالنقص، والشر الفيزيائي يتعلق بالآلام، ومضايقات أخرى مشابهة، والشر الأخلاقي يتعلق بالخطايا"(150). إن الشر الميتافيزيقي يرتبط بطبيعة العالم المخلوق الذي يحوي في ذاته منذ البدء على الشر، الذي أدرجه الله فيه بشكل قصدي، لأن بدونه ما كان يمكن لعالمنا أن يكون أفضل العوالم الممكنة. إلا أن مبررات الشر، كما تصورها كينغ اتجهت إلى مقاصد أخرى، " فالله جعل أيضا الجوع والعطش للحيوانات، من أجل أن يفرض عليهم أن يتغذوا، وأن ينفقوا، ومن خلال تعويض ما يستهلك [...] وهذه الاشتهاءات تدفعهم أيضا إلى العمل [...] وبعد كل ذلك نجد أن كل هذه الآلام التي تكلمنا عنها تأتي عرضيا من أسباب حسنة [...] ولكن كينغ يعتقد أن كثيرا من آلامنا آتية من حتمية المادة، وخاصة بعد سحب العفو. بالإضافة إلى أنه يعتقد أنه بعد نفينا، أصبح الخلود معاديا لنا، وأن شجرة الحياة أصبحت مستعصية المنال، وذلك من أجل خيرنا أكثر مما هو عقابا لنا"(151).

(149) Ibid, p.428.

(150) Ibid, p.411.

(151) Ibid, pp.413, 415, 416.

ويتساءل ليبنتز عن أصل الشر قائلا: "يبقى إذا هذا السؤال المتعلق باللاهوت الطبيعي: كيف يمكن لأمير فريد، كله خيرية، وكله حكمة وقوة أن يقبل بالشر، وخاصة كيف أمكنه أن يقبل بالخطيئة، وكيف يجعل الأشرار سعداء في أغلب الأحيان، والخيرين تعساء؟"[152].إن الله في نظره قد خلق أفضل العوالم، فقد اتجه بلا خطأ بموجب حكمته وخيريته إلى خلق العالم بقوته، ومنحه أحسن الأشكال الممكنة، ولكنه لم يفعل ذلك وفق حتمية، فكل شيء حدث من غير أي إنقاص من حريته الكاملة.

ويقترح ليبنتز نسق الانسجام المسبق أو الأزلي، من أجل تجاوز الشر النابع من عدم الاعتراف بخلود الروح، فعدم الاعتراف بخلودها لا يمكن أن يولد في نفس الإنسان إلا اليأس، كما يعطيه المبرر الكافي لارتكاب الخطايا. إن الإنسان لا يمكنه أن يعيش في خير وسعادة إلا في اتصاله بالله، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا إذا كان جوهرا روحيا بسيطا. إن اتصال الذات الإنسانية بالذات الإلهية يتجلى من خلال الحلول/التجسد، الذي هو "الوحدة الأكثر قربا والتي يمكن أن توجد بين الخالق والمخلوق"[153]. ونظرية الانسجام الأزلي تفسر العلاقة بين النفس والجسم وتحفظ لكل منهما نظامه، لأنه "لم يرد أن تغير الروح قوانين الجسم، ولا أن يغير الجسم قوانين الروح، تفاديا لكل إزعاج"[154]. ولتحقيق للمصالحة بينهما والمحافظة على حقوقهما. فبعد أن فكر ليبنتز في طبيعة العلاقة الموجودة بينهما، والتي حيرته زمنا طويلا خاصة وأنه افترض أن المناد بدون نوافذ ولا أبواب. وقد اعتبر الاعتقاد "أن روحنا تتلقى بعض أنواع الرسائل، وكأن لها أبواب ونوافذ عادة سيئة"[155]. ولكن الروح تحوي كل التجارب والخبرات الماضية والحاضرة والمستقبلية، وقد عبر سقراط عن ذلك، عندما جعل الناس يكتشفون الحقائق الكامنة بداخلهم، وخاصة فيما يتعلق ببعض

---

(152) Ibid, p.79.
(153) Ibid, p.85.
(154) Ibid, p.85.
(155) Leibniz, Discours de métaphysique. Op.cit, p.64.

المسائل الرياضية الصعبة، وهذه الحقائق اكتسبتها الروح بفعل تواجدها المسبق في عالم المثل، فنحن لا نتعلم ولكن نتذكر ما كنا نعرفه دائما.

وقد كان على ليبنتز أن يعمق الفهم أكثر بطبيعة العلاقة بين الروح والجسد، وخاصة أنه لم يجد أي "وسيلة لتفسير كيف أن الأجساد تمرر شيئا ما للروح أو العكس"(156). ولم يقتنع بالحل الديكارتي المتمثل في أننا نحس بخصائص الأجساد، لأن الله يولد الأفكار في الأرواح بمناسبة حركة المادة، وعندما تريد أرواحنا تحريك أجسادنا فإنه يحركها من أجلها. وإذا كان الله ضامن الحقيقة، وهو الذي يضمن العلاقة المتبادلة بين الروح والجسد، فإنه في هذه الحالة يكون مصير الإنسان مرهونا بنجدة خارجية متواصلة، ما يقلل من حريته واستقلاله. لذلك يرى ليبنتز أن لكل من النفس والجسد قوانينهما، وهذه الاستقلالية لا تفهم إلا في حدود تحقيق المجد الإلهي والتشبه بالله والإقدام على الأحسن، فالإنسان يختار دائما ما يظهر له أنه الأحسن. وكل من الله والإنسان مقيدان ومجبران على فعل الأحسن، "فالإنسان يفعل دائما (وإن كان بحرية) ما يظهر له أنه الأحسن... وإن كان الله هو كذلك يختار دائما الأحسن أكيدا"(157). ولكن لا معنى للوجود الإنساني إذا كنا مجبرين على فعل الخير فقط، حتى وإن كان هذا متوافقا مع ما يريده الله، وتبقى الحرية قدرة على الاختيار بين الممكنات مهما كانت طبيعتها.

وإن التوفيق بين الحرية والحتمية الكونية لا يخلو من صعوبات، لأن مصير الإنسان ليس مرتبطا بقرار منفرد، بل طبيعته متعلقة بمصير العالم ككل، "فالله لا يخلق كل إنسان بقرار مسبق ومنفرد، فكل قرار فردي مرهون بقرار كلي حول العالم"(158). وإذا كان الله يسمح بالشر فليس ذلك من أجل الحرية فقط، بل من أجل تحقيق غايات عظمى، كأن يقبل بشر قليل من أجل خير كثير، وفي هذا الإطار فإن الأسطورة اليونانية حول مصير

(156) Leibniz, La monadologie. Op.cit, p.195.

(157) Leibniz, Discours de métaphysique. Op.cit, p.48.

(158) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.28.

سكستوس Sextus Tarquin، واغتصابه لـ: **لوكريس** Lucrèce تعبر عن العلاقة المعقدة بين الحرية والحتمية.

وتحكي الأسطورة اليونانية أن الملك **سكستوس** توجه إلى معبد دلفي لاستشارة الآلهة، فعلم أنه سيقدم على جريمة اغتصاب يعاقب عليها. ومن أجل أن يكون له مصيرا أحسن، أشارت عليه الآلهة بأن يتنازل عن عرش روما، ولكنه لم يقبل بذلك. وإن **بلاس** Pallas التي تجسد الحكمة الإلهية، والتي ترى جميع الممكنات تقوم باصطحاب الزوار في قصر الأقدار الذي يحوي غرفا كثيرة، وكل غرفة تصور وضعية ما لـ: **سكستوس**، فهناك الوضيع والقوي والمتهور والعاقل... والغرف متواجدة بشكل هرمي، وفي أعلى الهرم يوجد أجمل غرفة تصور الملك خارجا من المعبد غاضبا، وغير مبال بنصائح الآلهة مغتصبا بذلك **لوكريس**. إنه رغم كل ذلك حر، حيث "تقول **أثينا** إلى **تيودور**، إن أبي لم يخلق **سكستوس** شريرا، لقد كان هكذا منذ الأزل، لقد كان هكذا وبحرية. لم يفعل أبي إلا أن منحه الوجود الذي ما كانت حكمته أن ترفضه للعالم الذي هو (**سكستوس**) محتوى فيه. لقد جعله ينتقل من منطقة الممكنات إلى منطقة الكائنات الحالية"(159). وإن الجريمة رغم فظاعتها تخدم أعظم الغايات. وبالتالي فإن العنصر الفردي الذي يظهر بأنه سيء، يصبح حاملا لعقلانية توزيعية، فالفردي أو الخصوصي ضروري من أجل انسجام العالم.

وليبنتز يؤسس للحرية وفق ما هو موجود في الكتاب المقدس، حيث يشير من حين لآخر إلى ما يتضمنه من تعاليم معتبرا أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين. يقول: "إنني أبدأ فيلسوفا ولكنني أنتهي لاهوتيا، وأحد أعظم مبادئنا أنه لا شيء يحدث بدون سبب"(160). بل وأكثر من ذلك، إنه يبدأ لاهوتيا وينتهي لاهوتيا، ما جعله ينتقد **ديكارت** الذي بدأ بالأنا، الذي يرى أنه لا يمكن أن يكون أساسا لأنه يحوي تناقضات، لذلك يجب اعتبار

(159) Clément, Leibniz. Op.cit, p.594.

(160) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.15.

الله هو أساس كل بناء معرفي، لأنه يحوي عدم التناقض والهوية ومبدأ السبب الكافي. إن "ميتافيزيقاه تحاول استرجاع وتطوير الأرضية **الأرسطوطاليسية** لمبدأ الهوية وعدم التناقض، كما أنه يضيف مبدأ السببية"[161]. ولقد ركز كثيرا على مبدأ السبب الكافي الذي يعبر عن علاقة الشيء مع مفهومه الخاص، في حين أن السبب يعبر عن علاقة شيء بشيء آخر. فما يحدث لشخص يتوافق مع طبيعة المناد، كونه يحوي في ذاته على كل شيء، وبالتالي إن الشخص يحوي في ذاته على العالم كله، فمفهوم الشخص أو الشيء يعبر عن العالم كله. من هذا المنطلق سيتم تصور الأخلاق بشكل جديد، حيث لم تعد قائمة على أساس ما يجب علينا فعله، إي تلك الأوامر النابعة من الضمير أو من المجتمع أو من الله.

إن الأخلاق وفق نظرية الانسجام الأزلي، ووفق طبيعة المناد هي تحمل ما يقع لنا، "إنها ليست أبدا ما يجب علينا فعله، ولكنها تحمل ما يقع لنا، سواء كان خيرا أو شرا. وأحد أكبر علماء أخلاق الحدث الشاعر **جو بوسكي**، أصيب بإصابة خطيرة أدت إلى إعاقته، وكل ما حاول قوله وشرحه، هو بطريقة ما أن هذا الحدث كان مهيئا لتجسيده. انطلاقا من مشكلته وبطريقة ما يجب أن نكون جديرين بالحدث"[162]. ولكن هل من الممكن أن يستقبل الإنسان دائما الحدث بكرامة ويتقبله، أيا كانت الظروف؟ إن حياة **دولوز** نفسها تكشف أن المرض الذي أصيب به في أواخر حياته وأودعه المستشفى جعله ينتحر، فهل يمكن القول أنه قد تحمل ما وقع له؟ إن الجسد في نظر **دولوز** لا يصنع الحدث، وأن الحدث في حقيقته مرتبط بالفكر، " فـ: **سقراط** كان جالسا في سجنه لأنه وجد ذلك جيدا، فهذه هي الغاية النهائية. وسأقول شيئا غاية في البساطة وهو أن كل حدث هو حدث فكر، ولا أريد أن أقول شيئا آخر"[163]. إن التعمق في فلسفة

(161) Ibid, p.13.

(162) http//www.webdeleuze.com/php/acceuil.html. Deleuze/Leibniz, Cours Vincennes - St Denis: ü du cours- 20/05/1987.

(163) Ibid.

ليبنتز يؤدي إلى الاعتراف بأن المناد بما يتضمنه من أفكار مسبقة هو الذي يتحكم في الجسد، وأن كل ما يحصل في الواقع هو في الحقيقة تعبير عن حياة الروح وفاعليتها.

وإذا كان الوجود الإلهي وجود مفتوح على الممكن، فإن الوجود الإنساني مرهون بالواقع، وهذا يجعلنا ندرك مجال الحرية الإلهية المطلقة، لأن كماله مرهون بتحقيق جميع الممكنات، أما وجوده الإنسان فهو مزيج من الحرية والحتمية. إن "الله يحوي على جميع الممكنات، بما أنه قانون السلسلة La série، فبين الإنسان والله يوجد نفس المسافة بين الممكن والواقع. والكمال الإلهي سيكون ناقصا إذا لم يعمل على تحيين Actualisation الممكنات، ونقلها إلى الواقع، واختيار القدر الأكبر من الاحتمالات Compossibilités. إن حريته غير مقيدة بالإكراهات المنطقية، لأنه بالماهية هو قاعدة القواعد [...] وبين الله والإنسان يتدخل الاختلاف بين الممكن الإلهي المطلق وبين الواقعي [...] وهنا تكمن حدود الإنسان"[164]. إلى حد الآن يبقى مشروع ليبنتز مدركا للحدود الفاصلة بين الذات الإنسانية والذات الإلهية، وإن كان يتكلم عن تشبه الإنسان بالله، فمن الوجهة التي تسمح للإنسان أن يكون خيرا قدر المستطاع، من غير تفكير في أن يجعل منه إله، أو يجعل من الإله إنسانا.

ولكن هذه الفلسفة تضطرنا أن ندخل المتاهة، وخاصة فيما يتعلق بطبيعة الحرية وتكوين المتصل، اللذين يستمدان مصدرهما من اللاتناهي، "وإذا كانت لنا الإرادة والجرأة على بناء هندسة معمارية متطابقة مع روحنا (نحن جبناء جدا من أجل ذلك!)، فإن المتاهة يجب أن تكون نموذجنا"[165]. إن نيتشه يبين أن الفكر الألماني ينحو دائما إلى تقديم أفكاره في شكل معقد، وغير بديهي، على خلاف الفكر الفرنسي. إن متاهة ليبنتز ليست أية متاهة، إنها متاهة دائرية Circulaire تعود بشكل مستمر لتكمل

(164) Clément, Leibniz. Op.cit, p.594.

(165) Nietzsche, Aurore. Op.cit, p.134.

دورتها بالتأكيد على الضرورة والعقل. إن " المثالي المنطقي سيكون بالضرورة إقصاء لكل الوقائع الاحتمالية الجائزة لصالح الضرورة والعقل. أي القول أن المركز النظري، سيأخذ هيئة المتاهة الدائرية، فكل عنصر جديد يحتاج أن يربط مع البرهنة السابقة تبعا لنفس المبادئ [...] إن روح المنهج تتضح غالبا باستعارة المتاهة والقصر، التي لا نجد أنفسنا فيها إلا بمساعدة خيط **أريان**"[166]. إن المتاهة لا تعني التيه المطلق من غير القدرة على إيجاد المخرج والمنفذ، بل هناك مبادئ أساسية تتحكم في هذا المسار الفكري تتمثل فيما يلي:

- الوفاء لمبدأين أساسيين، يتعلق أحدهما بالوحدة والآخر باللاتناهي.
- أخذ أحسن ما هو موجود في جميع الاتجاهات، وذلك بالاعتماد دائما على مبدأ الاتصال ومبدأ المتعذر تميزه **Les indiscernables**، وهذا ما يشكل مبدأ السبب الكافي الذي يحيل مباشرة إلى الله الذي يتصوره كرياضي. ومن هنا الترابط الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا عنده، حيث لا يتردد في القول: "إن ميتافيزيقاي هي في كليتها رياضية [...] والكون راجع في البدء إلى تنبؤ رياضي، والعالم كما هو يشكل أحسن تدبير Combinatoire ممكن"[167].

إن الحرية تصبح عند ليبنتز ناتجة عن عدد من المصالحات، فقد حاول التوفيق بين فكر القدماء المتمثل في مذهب الصدفة (الذرية القديمة)، وفكر المحدثين المتجه نحو الحتمية في بعدها العلمي والميتافيزيقي. وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين القرارات العامة والخاصة، وبين الروح والجسم، وبين الاكتراث وعدم الاكتراث، ما يؤكد أن موضوع الحرية معقد. ولكن يظهر أن الذات الإنسانية تفقد خصوصياتها الأرضية، وتصبح مجرد ذات ميتافيزيقية، ومجرد انعكاس للذات الإلهية، مضاعفة الكمال والعزم الإلهي إلى ما لانهاية. وهذا ما جعل الفلسفات اللاحقة تحلل الحرية بطرق أخرى أكثر وضوحا وواقعية.

---

(166) Clément, Leibniz. Op.cit, p.589.

(167) Clément, Leibniz. Op.cit, pp 590, 594.

2 - كانط

أ - المعرفة التاريخية كشرط لحرية المواطن:

لقد حاول **كانط** أن ينشئ فلسفة للتاريخ، ضد كل من النزعة التجريبية واللاهوتية بالارتكاز على الأخلاق، " فالعقل الأخلاقي العملي يمكنه فقط كأمر جازم أن يوجه نشاط الناس، ولكنه لا يمكنه أن يشكل لا التاريخ ولا معرفته. ومن أجل أن يكون الأمر كذلك يجب على الإنسان أن يكون قادرا على فهم وإتباع القانون الأخلاقي. ويجب أيضا أن يكون مجرد احترام القانون كافيا لتحويل العالم إلى عالم عقلاني وأخلاقي "(168). إذ أن تأسيس أخلاق شمولية يجعل النظر إلى التاريخ من وجهة أخلاقية ممكنا، ولكن هذا المسعى يشكل نهاية التاريخ نفسه، من حيث إمكانية تحقيق الإنسان للغايات الكبرى والنهائية.

ويرى **كانط** في البداية أن المعرفة التي يحصلها الإنسان عن الحوادث التاريخية لا يمكن أن توضع في نسق، كما لا يمكن من خلالها استخلاص القوانين أو النظام العام من وراء السلوكات الاجتماعية، على خلاف الحوادث الطبيعية التي تنطبق عليها مقولات العقل ومفاهيمه العامة. إن " انطباع الفوضى واللامعقولية اللتين يمنحهما العالم، راجعان إلى كون فهمنا عاجز عن إخضاع علاقة التنوع إلى المفاهيم، والتي هي وفق تأملات المنطق أساس المعرفة العلمية. ويقول **كانط** أيضا بطريقة حازمة أن الشكل التاريخي ليس له أي أساس في العقل، لذلك لا يمكن أن نستنبط أي حقيقة عقلانية من مجرد ملاحظة الوقائع التاريخية. لأن الحقائق تكون متراكمة من غير نسق "(169). إذا الحوادث التاريخية تختلف عن الحوادث الطبيعية، لذلك فإن المعرفة التاريخية مبحث خاص بالعقل العملي. فكما أمكن لـ: **كبلر** ولـ: **نيوتن** أن يبرهنا على الميكانيكا الصارمة للأجرام السماوية، فإن التاريخ ما يزال ينتظر شخصية مثلهما، ليحقق نفس ما حققاه، والتي لن تكون غير شخصية **كانط** نفسه.

---

(168) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.9.

(169) Ibid, p.12.

ويبدأ **كانط** بافتراض أن غايات الطبيعة وغايات الحرية واحدة، وأن هناك إمكانية لإيجاد أرضية مشتركة بينهما. ومن أجل التميز عن الأطروحات اللاهوتية والميتافيزيقية، فإنه يعرف الغايات الطبيعية على أنها موضوعية لا ذاتية، وهي تتحدد انطلاقا من علاقة السبب بالنتيجة، والمراد من هذه العلاقة هو إحداث تأثير ينظر إليه على أنه غاية. وسيحاول إيجاد غايات كلية في الطبيعة يمكن أن تتوافق مع غايات الفعل الأخلاقي، وهنا يطرح سيادة الخير على أنه ملكة كل الغايات، والذي يظهر في السياسة على هيئة المواطنة العالمية[170] Le cosmopolitisme.

ويشرع **كانط** في النظر إلى التاريخ بطريقة علمية، محاولا إخضاع حركته لقوانين قبلية، "وإذا طبقنا على التاريخ الفكرة أو الخيط القبلي الموجه، تكون الطبيعة ليست لعبة قوى غير معقولة، ولكن هذه القوى تفعل في إطار وحدة [...] إذا أفعال الإرادات الفردية، المعتبرة على أنها قوى، لها تأثيرات عظيمة من بين قوى أخرى تندرج في مخطط عام"[171]. ولم يكن من السهل التوفيق بين الإرادة الفردية الاعتباطية، وبين الغايات الكلية التي هي من مهام المجتمع. إن الأفراد الذين يواجهون بعضهم البعض بطريقة

---

(170) * الكوسموبوليتيزم مصطلح يعود إلى ديوجينس Diogène حيث يضم جزء منه الكوسموس Le cosmos، والجزء الثاني يضم Politês أي المواطن. فرغم أن الإنسان يولد في مكان محدد إلا أنه يشعر بأنه عالمي، ولكن من غير أن يفقد خصوصيته. هذا المصطلح طور في القرن 18م فكرة مواطن العالم Le citoyen du monde وبفضل **اليسوعيين** Les Jésuites الذين كانوا يعتادون على تقاليد وأعراف المجتمعات التي كانوا يحلون بها تمكنت هذه الفكرة من أن يصبح لها وجودا.

الكوسموبوليتيزم يختلف عن التمازجية Le métissage الذي هو خليط ناتج عن تمازج عدد من الشعوب.

الكوسموبوليتيزم يعني أننا ننتمي في العمق إلى ثقافة واحدة، وبواسطة العمل الجاد، فإننا نجعل من هذه الثقافة عالمية وكونية من أجل أن تلتقي بالثقافات الأخرى، وهي نقيض التعددية الثقافية Le multiculturalisme.

الموقع:

Cosmopolitisme. (2007, juin 21). Wikipédia, l'encyclopédie libre. Page consultée le 10:01, juillet 29, 2007 à partir de: <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Cosmopolitisme&oldid=18149872>.

(171) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.35.

عدائية، يحولون ضد كل تفاهم، إنها الوضعية المسماة اجتماعية عدم الوفاق Insociable sociabilité . ولكن هذه الوضعية نفسها تدخل في الخطة العامة، والتي لا يمكن بدونها أن تتحقق غايات الطبيعة، فلقد أرادت الطبيعة اللاتفاهم La discorde من أجل تحقيق غاياتها بشكل أفضل، لذلك هي "فنانة ماكرة".

والسبب المؤدي إلى اللاتفاهم راجع إلى التعارض الموجود بين الحرية التي يطمح إليها الفرد، وبين الإكراهات الكثيرة التي يفرضها المجتمع، والمخرج من هذا التعارض ممكن من خلال التفكير في حرية شاملة، كأساس لكل تشريع أخلاقي. إن "العلاقات بين الحرية والإكراه تأخذ مع ذلك شكل تعارض. والائتلاف المدني يجب أن يضمن الحد الأقصى من الأمن، مما يتطلب أقصى الإكراهات، في حين أن الإنسان يطمح إلى أقصى حد من الحرية، فهو إذا يبحث عن أقل الإكراهات [...] والتعارض يجد حلا على مستوى الحرية الشاملة، والتي تسمح بتوافق جميع الحريات، والتي يكون القانون الشامل شرطها"(172). إن الحرية الشاملة تتطلب قانونا شاملا قادر على إقناع الجميع بضرورة الالتزام بالقواعد الاجتماعية، وإذا كان اللاتفاهم يوصف بأنه شر، فلا بد منه من أجل تحقيق أفضل العوالم الممكنة.

إن هذه الفكرة تتوافق مع ليبنتز من جهة وتتناقض معه من جهة أخرى، لأن أفضل العوالم الممكنة لا يمنح للإنسان بطريقة مجانية ومنذ البداية، فهو ليس نتاج إرادة إلهية، ولكن على الإنسان أن يحقق ذلك عن طريق تطور تدريجي ونضال طويلين. وبالتالي فإن الحقوق الطبيعية التي يرى بعض الفرنسيون أنها معطاة منذ بدء التاريخ مجرد وهم. إن "الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطنة لسنة 1789 الفقرة 4، يرى أن الحرية تعني إمكانية أن نفعل ما لا يسيء للآخر. وإن ممارسة الحقوق الطبيعية لأي إنسان ليس لها من حدود غير تلك التي تضمن للغير من أفراد المجتمع التمتع بنفس

(172) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, pp.160, 161.

الحقوق. وهذه الحدود لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة القانون. وهذا التعريف غير منسجم مع تصور **كانط**، الذي يرى بأن الحق الطبيعي ليس معطى منذ الأزل، ولا يوجد في حالة الطبيعة بمعناها الحرفي، ولكنه نتاج التطور، واستعمال التدابير Les dispositions الطبيعية"[173]. إن هذا النقد موجه بالخصوص إلى **روسو**، فالحضارة سيئة لأنها لم تصل بعد إلى غاياتها الأخيرة، وليس لأنها تخلت عن الحالة الخيرة التي كانت موجودة لديها من قبل. إن الجنة ليست وراءنا (الماضي)، بل هي أمامنا (المستقبل)، وكلما زادت ثقافة الإنسان كلما زادت أخلاقيته، وتوسعت حقوقه بفضل تطور عقله. إن الإنسان لا يبدأ حيوانا وشيئا فشيئا يحقق إنسانيته، فهو منذ البدء إنسان، ويعود **كانط** إلى النص الديني، وبالتحديد إلى المقاطع التي تثبت قدرة الإنسان على التفكير، مستبعدا المقاطع التي تضعه في موقف المستقبل المنفعل، وغير القادر على المناقشة. إن "العقل عنصر مشاغب Perturbation، بهذا المعنى فإن **كانط** يذكر من نص التكوين الفقرة التي تكون فيها الأفعى تفكر، وتجعل حواء تفكر أيضا، على خلاف الفقرة الأخرى، حيث تكون الأوامر والنواهي فيها مقبولة دون مناقشة"[174].

ويلجأ إلى الفيزياء من أجل فهم المجتمع وتفسير تناقضاته، فكما أنه في الفيزياء يوجد جذب وتنافر بين الأجسام، كذلك العلاقات الاجتماعية، فالفرد في حركة انجذاب نحو المجتمع ونفور منه. ينفر منه تارة لأنه يرى فيه سلبا لحريته، وينجذب إليه تارة أخرى، لأن بواسطته يحمي حريته ويدافع عنها. ويوظف أيضا مفهوم المقاومة La résistance كوسيلة لتطوير ملكة النقد، فمقاومة الفرد للمجتمع من خلال النفور منه، ورفض القيم السائدة فيه، تجعله يتعالى ويصل إلى الأخلاق، أو بالأدق إلى الامتياز الأخلاقي. وعلاقة الدول بعضها مع بعض يجب أن تقوم على أساس التوازن L'équilibre، "فنفس الحال بالنسبة للدول التي خرجت من الحالة الطبيعية، وها هي الآن تربط علاقات مصطنعة، والتي بفضلها يسود التوازن ويتجدد

(173) Ibid, p.39.

(174) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.65.

دائما، وذلك على الرغم من الإرادة السيئة للأفراد والدول. إن هذا المبدأ الفيزيائي للتوازن يسمح بالتكلم عن اليقين [...] وفي هذه العلاقات المصطنعة، تكون الطبيعة هي الفنانة، التي تمكر وتتحايل على الانفعالات الأنانية للبشر وللدول"[175]. والتجمع البشري لا يحصل بطريقة تلقائية، بل هو نتاج تطور طويل ومساومات ومفاوضات تخلق علاقات مصطنعة، وبدون تدخل أي إرادة إلهية، تعمل الطبيعة الفنانة والماكرة على التوفيق بين الإرادات المتنافرة محققة التوازن.

وكانط يعطي للعلاقات الجنسية بعدا حضاريا أعمق، فهي تقوم على اللعب بالافتقاد والغياب، ففي حين "أن هردر يرى بأنها تجمع البشر في ظل قانون وحدة مشتركة وطوعية، ومبادلات تجارية ودية بين كائنين يشعران بأنها متحدين في واحد مدى الحياة، فإن كانط يبرز جدلية مشتقة من الافتقار والزيادة. إن القدرة على اللعب بالافتقاد والغياب هي من أجل تثمين الضروري وتحويله إلى شيء زائد وغير ضروري، ومن أجل تثقيف الحاجة وجعلها رغبة"[176]. إن الإنسان بذلك يخترع شكلين أساسيين للحضارة، يرتبطان بالكذب وبالحقيقة، والحقيقة لا تقال إلا وفق استراتيجية محددة في علاقة الإنسان بغيره. إن الحضارة إذا قائمة على الإظهار والحجب، والعلاقة الجنسية باعتبارها فرصة للزخرفة وللباقة تجعل الإنسان يحول الحاجة إلى رغبة، والإنسان الذي يسيطر على حاجاته من خلال الرغبة، يمكنه أن يحول العالم إلى عالمه، والمخلوقات إلى أشياء له. في هذا السياق نجد أن هيجل أيضا نظر لنشوء العلاقات السلطوية (السيد - العبد)، انطلاقا من فكرة الحاجة والرغبة، فالرغبة وحدها تمنح صاحبها القدرة على إخضاع العالم لإرادته.

ب - مشروع السلام الدائم كشرط لحرية البشر أجمع:

يتميز كانط بقدرته على التعميم، ويظهر هذا بوضوح من خلال مشروعه حول السلام الدائم، والذي يحاول من خلاله تجاوز الصراعات القائمة بين

---

(175) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.56.

(176) Ibid, pp.68, 69.

الدول، والتي تظهر الإنسان بمظهر لا يتلاءم مع اللحظة التنويرية التي كان يترقبها. ما دفعه إلى البحث عن شروط إزالة الصراع، وذلك بواسطة عقد اتفاقية بين الدول تقوم على الأسس الآتية:

- عدم تضمن اتفاقية السلام الدائم أي مبرر لحروب مستقبلية.
- لا يجب على الدول المستقلة سواء كانت صغيرة أو كبيرة، أن تكون عرضة للحيازة من طرف دول أخرى، بواسطة إرث أو تبادل أو شراء أو هبة وعطاء، ومنع استئجار قوات أجنبية، "لأنه في هذه الحالة نستعمل ونقدر الأشخاص كأشياء يمكن استعمالها كيفما نشاء"[177]، حيث أن المعيار الجوهري هو النظر إلى الإنسان كغاية في ذاته.
- ويجب إزالة الجيوش نهائيا وبطريقة تدريجية، فمن غير المعقول تقديم أجر لأشخاص من أجل قتل أشخاص آخرين، وكأنهم مجرد آلات للحرب، فالإنسان لا يجب أن يستخدم كوسيلة من طرف المؤسسات أو الهيئات.
- ولا يجب على الدولة أن تثقل كاهلها بالديون العمومية من أجل الحروب الخارجية، فـ: **كانط** يدين كل هيئة اقتصادية مالية تسخر نفسها لتقديم قروض لدول تخوض حروبا، فهذا النوع من النظام قوة مالية خطيرة لأنه يتموضع كبنك من أجل الحرب، في حين يجب توظيف المال لتنمية قدرات الإنسان.
- ولا يجب على أية دولة أن تتدخل بالقوة في دستور أو حكومة دولة أخرى، حتى وإن كانت هذه الدولة تعرف حروبا أو انقسامات داخلية.
- إذا حصلت حرب بين الدول يجب أن تكون نظيفة، من أجل أن تكون المصالحة بين المتحاربين ممكنة بعد نهاية الحرب، وإذا كانت

---

(177) Kant - Projet de paix perpétuelle - texte et traduction de J. Gibelin. J.Vrin, France 1999, p15.

الحرب غير ذلك فإنها ستؤول إلى إبادة جماعية، لا يطمئن طرف حتى يقضي تماما على الطرف الآخر[178]*.

إن القوة الأخلاقية العليا والمشرعة تدين بشكل مطلق الحرب كحق، وهي تجعل بالمقابل حالة السلم واجبا، وهذه الحالة لا يمكن أن تتأسس وتضمن بدون معاهدة متبادلة بين الشعوب. إنه يجب على الشعوب أن تطمح إلى تأسيس سلطة أعلى تتجاوز الدول والحكومات، حيث يكون لها صلاحية حل النزاعات بين الدول. وهذه الهيئة العليا تضمن حق جميع الدول والشعوب في ألا تنشأ بينها حروب، "فالدول التي لها علاقات متبادلة، لا يمكنها أن تخرج بطريقة عقلانية من حالة الفوضى، التي ليست إلا حالة الحرب، إلا بتخلصهم كأفراد عن حريتهم الوحشية، بأن يخضعوا لقوانين عامة قاهرة، مكونين هكذا هيئة الأمم"[179]. وهذا الإجراء هو ما تحاول الدول المعاصرة تحقيقه، ما يبرهن على أننا أمام فلسفة متصلة بالواقع، وقابلة للتحقق عمليا، مع كل ما يواجه هذا التحقق من عوائق وصعوبات.

إن العلاقات الناشئة بين الدول، في ظل هيئة الأمم تكون محكومة بمبدأ الضيافة، عندما يتعلق الأمر بتنقل الأشخاص، فلكل شخص الحق في زيارة دولة أجنبية، والزيارات الحاصلة وفق مبدأ الضيافة تساهم في التقريب والتوحيد بين البشر، في إطار دستور مواطنة عالمية. وإن وجود الآخر الأجنبي أو الغريب، فرصة أجل التخلص من الأنانية، وحينها فقط يأخذ الواجب من أجل الواجب كل قداسته، لأنه في هذه الحالة لا تربطنا مع الأجنبي علاقات محددة (القرابة، والجوار، والألفة...) تمنعنا من استعادة حريتنا اللامشروطة بواسطة الواجب.

ومن أجل أن يتحقق السلام لا بد أن يكون للدول دستور مدني

---

(178) * يلاحظ اليوم أن مفهوم الحرب النظيفة متداول بكثرة بحيث أن المدنيين لم يصبحوا مستهدفين أثناء الحروب، كما أن اتفاقية جينيف Genève مثلا تحدد طريقة التعامل مع المساجين بطرية إنسانية تحفظ كرامتهم. هذا يدل على أن الفكر المثالي الألماني، وخاصة مع **كانط** استطاع أن يجد له مكانا في العلاقات الدولية الراهنة.

(179) Kant, Projet de paix perpétuelle. Op.cit, p.51.

جمهوري يقر بالحرية للجميع، ومن الضروري أن يخضع الجميع لنفس الدستور تجسيدا للمساواة القانونية. إن الحرية هي عدم الخضوع إلا لما شاركت الإرادة في وضعه، والمساواة لا تعني القضاء على الطبقية والامتيازات، بل هي تأخذ معنا قانونيا يخول لكل شخص عاقل المشاركة في وضع القوانين.

إن من مزايا الحكم الجمهوري أنه يمكن الشعوب من الاختيار بين السلام وبين الحرب، والذين سيمتنعون حتما عن خوضها، لما يترتب عنها من معاناة ومآسي غير محتملة. أما إذا كان الحكم غير جمهوري، فإن الحاكم المنفرد بالسلطة يغامر بالخوض فيها، لأنه في منأى عن أخطارها، فهي "لا تسبب له أي ضرر فيما يتعلق بالطعام، والصيد، والحفلات... لذلك يمكنه إعلانها لأتفه الأسباب"(180). إن الحكم الجمهوري تمثيلي يعبر عن الإرادة الجماعية، وهو يقوم على الفصل بين الهيئة التنفيذية والتشريعية، أما الحكم الديمقراطي، فيستخدم الحاكم فيه الإرادة الجماعية وكأنها إرادته الخاصة، فيوقع الإرادة العامة في تناقض مع ذاتها ومع الحرية. وإنه لا يجب على الإرادة الشعبية أن تقتصر على اختيار الحاكم، فلا بد من استمرار التمثيل الشعبي في الممارسة السياسية.

إن **كانط** يتجاوز الحكم الملكي الدستوري، لأنه " وتحت وطأة النقد **الهيجلي**، فإن كل من **فيخته**، **وكانط**، وروسو التحقوا بمنظري الحق الطبيعي الحديث [...] لأنهم ووفقا للشروط المختلفة يكونون الإرادة العامة انطلاقا من الإرادات الفردية المتعاقدة فيما بينها. ولكن هذا خطأ نظري، حيث أن القدر المشؤوم للمؤسسة الثورية قد أظهر عواقبه العملية الوخيمة! وفي الحقيقة فإن حركة الحياة السياسية التي هي في الآن نفسه كرونولوجية وأنطلوجية، تؤدي دوما من الهوية إلى الاختلاف، ما يعني أن وحده الإثبات الكلي للدولة يضمن إرادات الأفراد"(181). ولقد تأكد بعد الثورة الفرنسية أن

---

(180) Kant, Projet de paix perpétuelle. Op.cit, p35.

(181) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.269.

الإرادات الجماعية المتعاقدة (الهوية)، اختارت ما يتناقض مع مصالحها (الاختلاف).

إن منظري الفكر السياسي الألماني وجدوا أنفسهم من جهة أمام نظرية الحق التاريخي الوضعي، التي تعتبر أن الدولة لا تتأسس بطريقة قبلية، ولا يمكن أن تغرس في شعب لم يصل تطوره التاريخي إلى مستوى عقلانيتها. ومن جهة أخرى هناك نظرية الحق الطبيعي العقلاني، التي تستند على وضع تاريخي متخيل. وبالتالي فإن دور الفلسفة يتمثل إما في استباق الواقع، وإما التأخر عنه، والمعروف أن **هيجل** قد اعتبر أن الفلسفة تأتي متأخرة، كطائر **مينارفا** .ولم تتبين قيمة الحكم الديمقراطي الجماعي الموجه بالرأي، إلا بعد حصول الثورة الفرنسية، ما جعله يستنتج أن الدولة لا تتأسس بطريقة قبلية.

إن السلام العالمي والدائم ليس خاضعا لمعايير أخلاقية وعقلانية فقط، بل هو مرهون بالعناية La providence التي تضمنه، لأن "أكبر من يقدم هذا الضمان ليس شيئا آخر غير الطبيعة العاملة الكبيرة تحت السريان الميكانيكي، والذي نرى فيه لمعان الغائية المؤدية إلى انبثاق التفاهم من داخل اللاتفاهم بين الناس رغم إرادتهم، وقد أعطيناه بعد ذلك اسم القدر، كضرورة ناتجة عن القوانين التي تحكم نشاطه، والتي تكون بالنسبة لنا مجهولة، وعندما أخذنا بعين الاعتبار الغائية الموجودة في مسار الأشياء أطلقنا عليه اسم العناية"[182]. إن الطبيعة التي يعتبر الإنسان جزء منها خاضعة للغائية والحتمية وموجهة بالعناية، وهذه مفاهيم ميتافيزيقية (مصادرات) يعود إليها **كانط** بعد أن يتمكن من تأسيس نظرياته على مبادئ عقلانية أو تجريبية.

ج - جغرافيا من أجل مواطن عالمي (كوسموبوليتيكي):

اختص **كانط** بتدريس الجغرافيا الفيزيائية Géographie physique في جامعة كنسبرغ من 1756 إلى 1796، وقد عمل على دمجها في مشروعه

(182) Kant, Projet de paix perpétuelle. Op.cit,.p.63.

السياسي المتعلق بالسلام الدائم. إن الجغرافيا هي العلم الذي يدرس المناخ، والأنهار، والتنوع النباتي والحيواني، وهي في نظره لا ترتقي لمستوى الدقة الموجودة في الفيزياء أو في التاريخ الطبيعي. ولكن ما يهمها هو الفضول المعقول الذي يبحث عن الجديد، والذي يدفع بالمسافر إلى البحث عما هو ناذر وجميل من خلال المقارنة بين الملاحظات المجموعة. و"من وجهة نظر المنهج، فإن الجغرافيا الفيزيائية هي معرفة وصفية ومقارنة أكثر مما هي تفسير. وهي معرفة الفكر الذي يحمل فضولا للعالم، والذي يعتبر السفر من أشكاله الأساسية [...] والمصطلح الأكثر دقة من أجل الإشارة إلى هذا التخصص المتصور من طرف **كانط**، هو الجغرافيا الطبيعية"(183).

إن تدريس الجغرافيا محكوم بهدف بيداغوجي، لأن المتمدرس لا يستطيع توظيف معارفه النظرية والعملية إلا إذا كان على علم بالزمان والمكان الحقيقيين لوجوده. إن المعرفة التي يكتسبها الإنسان ليست معرفة من أجل المعرفة، ولكنها معرفة نافعة وعملية، فهي "تعليم للطريقة التي يجب من خلالها أن نجعل معارفنا التي اكتسبناها من قبل في حالة تطبيق، وذلك بأن نجعل منها استعمالا نافعا ومتطابقا مع فهمنا، ونفس الشيء بالنسبة للظروف التي نوجد فيها"(184). ويتعلق الأمر خصوصا باكتساب القدرة على استباق الحوادث، وإظهار ردود الأفعال المناسبة لها. إن وظيفة القبلي أو ما يسمى بسبق المفهوم Préconcept، يتمثل في تعليم الأطفال وخلق الجاهزية لديهم، وتمكينهم من معايشة الواقع المباشر من جهة، وفتح المجال للمحتمل والممكن من جهة أخرى. وهنا "يكمن كل دور التربية والمربين في تزويد التلميذ بنظام لاستباق L'anticipation التجارب المستقبلية، من خلال تنظيم اللقاء مع العالم بطريقة اصطناعية في شكل سبق الفكرة لكل شيء، والتي في خضمها وبفضلها يتمكن التلميذ تدريجيا من

---

(183) Besse Jean- Marc - La philosophie et la géographie- encyclopédie philosophique universel (le discours philosophique/ dictionnaire 4) volume dirigé par: Jean François Mattéi. PUF. 1re édition novembre 1998, p.2552.

(184) Ibid, p.2552.

تكوين حكمه، وكذلك قابليته للفعل في حالة تعدد وتنوع الحالات الواقعية... وفي هذه الحالة فإن الجغرافيا تشكل تجربة افتتاحية لمعرفة العالم، ولهذا السبب يجب أن تعتبر قيمتها من وجهة نظر عالمية"[(185)]. إن الجغرافيا تكسبنا النظرة الكلية، فـ: **كانط** يعمل على أن يتوجه كل من الفكر والفعل إلى العالمية، وأن يكون الإنسان عالميا، يعني أن يكون مواطن العالم، بحيث تكون له القدرة على العيش في كل الدول وفي كل المناخات. إن الإنسان بطبعه مسافر، وليس لديه أي رابط أنطلوجي مع المكان الذي يولد فيه.

إن الاهتمام الفلسفي بالجغرافيا يهدف إلى ربط الإنسان بالأرض، ما يدل على تميزه عن الاهتمامات الفلسفات الأخرى التي منحت للتاريخ دورا كبيرا، فربطت الإنسان بالسماء. و**كانط** "يعلن لقارئه بأن الكرة الأرضية يجب ألا يفكر فيها عموديا من خلال وجهة نظر فلكية، ولكن أفقيا، بدون أي علاقة مع السماء كمكان للتاريخ وللتفاعل الإنساني"[(186)]. إن ارتباط التاريخ بالسماء هو ارتباط بالميتافيزيقا وبالغيبيات، لأن التراجع الزمني يعيدنا إلى إشكالية الأصل أو الخلق، ما يفسر أن فلسفة **هيجل** ذات توجه روحاني وتصوفي، في حين أن **كانط** تجنب الخوض المسائل الميتافيزيقية، فكان براغماتيا وعمليا أكثر مما كان مثاليا حالما.

الحرية في النسق **الكانطي** مرتبطة إذا بالطبيعة وبالجغرافيا وبمشروع السلام الدائم، ومع **هيجل** ستأخذ الحرية معنا عمليا أكثر من خلال ارتباطها بالدولة وبالتاريخ.

3 - هيجل: من المادية الميتافيزيقية إلى المثالية الجدلية:

يمكن أن نعتبر الفكر **الهيجلي** رد فعل على مادية الفلاسفة الفرنسيين للقرن الثامن عشر، أمثال **هولباك** و**هلفيسيوس**، والذين يتلخص مفهوم

---

(185) ibid, pp 2552, 2553.

(186) Ibid, p.2555.

المادية عندهم في "رؤية الطبيعة باعتبارها العامل الأساسي"[(187)]. وإن ما يجبر الإنسان على البحث خارج الطبيعة عن أسباب أولى (ميتافيزيقية) يتمثل في النظرة السطحية التي تعتبر الظواهر ركام من المادة الميتة، والخالية من جميع الخواص. أما إذا كانت نظرته علمية، قائمة على إدراك القوانين التي تحكم المادة، فإن الظواهر سيفسر بعضها البعض الآخر. وتبقى نظرة الماديين منقسمة حول إمكانية معرفة الشيء في ذاته، كما هو الحال بين **لانج** و**هولباك**، "فبالنسبة لـ: **لانج** كما بالنسبة لكل **الكانطيين**، فإن الشيء في ذاته يبقى مجهولا كلية. أما بالنسبة لـ: **هولباك**، كما كل الماديين فإن عقلنا قادر على اكتشاف بعض خصائص الشيء في ذاته"[(188)]. إن مشكلة **هولباك**، كمشكلة جميع ماديي هذه الفترة أنه لم يكن له تصور تاريخي لمشكلة المعرفة. وهذا القصور يفسر بكون مادية الفلاسفة الفرنسيين في هذه الفترة كانت ثورة ضد الكنيسة. لقد كان الفرنسيون قبل سنة 1797 بحاجة إلى المادية، ولكن بعد هذا التاريخ استغنى البرجوازيون عنها، ما يعني أنها كانت مجرد أداة إيديولوجية، لم ترتقي إلى مستوى التأسيس النظري. كما أن الفكر الفرنسي ظل محكوما بالعقلانية **الديكارتية** الخالية من فكرة الجدل والديالكتيك، وقد ورثت المادية الفرنسية هذا النقص، فبقت مرتبطة بالميتافيزيقا. لذلك لم تستطع تفسير حركة التاريخ، وعادة ما كان هؤلاء الماديون يلجؤون إلى الصدفة، وخاصة **هلفتيوس**، "فسبب الحركة الموحدة Uniforme للفكر وللروح الإنساني تبقى بالنسبة له خرساء، وفي أغلب الأحوال فهو لا يفكر فيها، وهو يستنجد بالصدفة"[(189)]. إن هذا النقص في التفسير أدى لاحقا إلى ظهور المنهج المادي الجدلي المثالي (كل شيء يحصل عبر تطور طويل)، في مقابل المنهج الميتافيزيقي للماديين الفرنسيين (كل الأمور تحدث دفعة واحدة).

وإن الثورة التي تحدث من غير تطور هي دليل على الخلفية

---

(187) Plekhanov. G - Essai sur l'histoire du matérialisme, D'Holbach, Helvétius, Marx- Edition sociales (Paris) 2ème trimestre 1957, p.14.

(188) Ibid, p.17.

(189) Plekhanov, Essai sur l'histoire du matérialisme. Op.cit, p.110.

الميتافيزيقية للفكر المادي، حيث أن " الفلسفة التي ورثها الثوريون الفرنسيون عن روسو، هي إذا فلسفة غير صبورة، ومنغلقة في الخيال المباشر La fiction de l'immédiat وخيال الأصول، ومحكوم عليها إذا بالتجريد والرعب"(190). إن الفرنسيين كانوا مهيئين أكثر من غيرهم للثورة رمز الحرية المطلقة. في حين أن الألمان أجلوا الثورة مكتفين بالإصلاح الذي يرمز إلى حرية تدريجية، معتبرين أن الجدل والصيرورة كفيلين بتحقيق التطور المأمول. و"في كلمة واحدة فإن المثالية الديالكتيكية تعتبر الكون ككلية عضوية تتطور انطلاقا من مفهومها الخاص. ومعرفة هذه الكلية، واكتشاف صيرورة تطورها، هي المهمة التي يجب على الفلسفة أن تتكفل بها"(191). وإن التطور التاريخي عندهم يخضع لحتمية، لذلك يبقى نظام حكمهم قائما على الاستبداد المستنير. أما الفرنسيين فإن التطور عندهم مرهون بآراء الناس، ما يفسر سعيهم لتحقيق الديمقراطية، لأنهم كانوا واثقون من أن الرأي L'opinion يسير العالم، ما يفسر تبنيهم لنظرية الحق الطبيعي. ولكن **هيجل** ينتقد الحكم الديمقراطي الحديث، وينتقد الانتخاب العام الذي يبقى في نظره فارغا من كل مضمون، وما يهمه هو أن " يكون الأفراد الاجتماعيين ممثلين فعليا في مضمون منافعهم الخاصة، وليس من خلال التحرير الشكلي لذاتيتهم المجردة في الفعل الانتخابي [...] إن مسألة الانتخاب العام هي مسألة غير مهمة سياسيا"(192). ويبقى الحكم الأميري جامعا للسلطتين التشريعية والتنفيذية، وهو من خلال سلطة القرار يعبر في داخله عن الكلي (التشريع)، كما أنه يساهم في التطبيق الجزئي للكلي، ويحق له التدخل في السلطة التشريعية لأنه هو الذي يضمن وحدتها السياسية، وهو ينفرد كلية بالقرارات التي تمس العلاقات الخارجية، وخاصة ما تعلق منها بإعلان الحرب وإقامة السلم. وفي المقابل، فإن " الإرادة الشخصية التي لا يجوز التصرف فيها تنتفض ضد النظام، فتفجر روح

---

(190) Lefebvre & Macherey, Hegel et la société. Op.cit, p.59.

(191) Plekhanov, Essai sur l'histoire du matérialisme. Op.cit, p.126.

(192) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.273.

المجتمع من أجل أن تنخرط في العنف"[193]. وبالتالي تبقى كل من الإرادة الكلية (الرأي) أو الشخصية غير مهيأتين لإدارة الحكم. وهذا يبين أن "المصالحة التي يطمح إليها المجتمع المدني بين الفردي والجماعي، هي مصالحة بدائية ومؤقتة [...] لذلك يجب عليها أن تستدعي وسطاء آخرين من أجل بلوغ الوحدة المعترف بها والمجمع عليها [...] وشرطة المجتمع المدني هي التي تضمن هذه الوحدة"[194].

إن هيجل يطرح مفهوم حيلة العقل، فيما يخص علاقة الدولة بالمجتمع المدني. "ففي حين يقدم الدولة كعالم من الحرية، فإنه في المقابل يصف المجتمع المدني بعالم الضرورة، ولكن هذه الضرورة ستتمكن من أن تفرض ذاتها من خلال وهم الحرية"[195]. إن العقل يلجأ للحيلة، بأن يجعل واجبا على المجتمع المدني وضع الدولة، فهذا الفعل يعتبر واجبا ملزما، ومن غير أن يقوم الإنسان بواجباته لا يمكنه أن يشعر بقيمة حقوقه، فالواجب أسبق من الحق، حيث أن "الدولة توضع من طرف المجتمع المدني، وهذه هي حيلة العقل السياسي! وإذا كانت العلاقة السياسية للفرد وللكل، مميزة بأولوية هذا، ومعايشة ذاك في الوعي بالواجبات، بدل الحقوق، فإن التحرير الاجتماعي للطاقة الفردية تثير الحماس في الإنسان بتنمية فرديته، وبالتالي حقوقه"[196]. وباعتبار أن الحق لا ينال إلا بطريقة تاريخية ووضعية، فلا بد على المواطن كي يصير مواطنا أن يقوم بواجباته، مما يمكنه من نيل حقوقه، أما إذا وجدها جاهزة فإنه سيقصر في واجباته، ويفرط حتى في حقوقه. إن الفرد يبقى خاضعا للدولة، لأن "عقلانية الدولة الملكية مرتبطة بطابعها الدستوري [...] والذي يعبر عن التكوين العضوي للدولة، أي أنه بفعل طبيعتها المثالية فإن الخصوصي يجد نفسه دائما خاضع للشمولي"[197].

---

(193) Bruaire Claude - Hegel- Encyclopaedia Universalis, Corpus 11. Éditeur à Paris 1996. p.257.

(194) Lefebvre & Macherey, Hegel et la société. Op.cit, pp.42,43.

(195) Ibid, p.27

(196) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.271.

(197) Lefebvre & Macherey, Hegel et la société. Op.cit, p.72.

ولقد ميز **هيجل** بين التاريخ المحلي أو القومي والتاريخ في حركيته الحسية، فالتاريخ الخاص بالدولة الألمانية قد سمح بتجسد روح العالم L'esprit du monde. وانتهى التاريخ الكوني عند هذه اللحظة من الحكم الملكي الدستوري، حيث لا يمكن لأي شيء جديد أن يظهر. وفي المقابل فإنه على المستوى العالمي والخارجي يبقى على روح العالم أن يستكمل تقدمه، بأن يجمع ويضم إليه الدول المهمة التي حققت بدرجات متفاوتة مقدارا من الحرية والمعرفة. و"بظهور الحكم الملكي الدستوري المفكر فيه من طرف **هيجل**، فإن التاريخ توقف كتاريخ كوني، أي كتاريخ لانبثاق التحديدات الشاملة للفكر والروح. ولا شيء جديد أو أساسي يتعلق بهيكل الدولة يمكنه من هنا فصاعدا أن ينبثق. وإن التاريخ في تجريبيته يتواصل في تقلبات الحياة، مصرا على أن الدول، حتى تلك التي أصبحت عقلانية كلية، لا يمكنها أن تتجاوز من خلال تنظيم حكومي داخلي Inter-étatique والمحض حكومي، اللحظة العليا للعقل المحقق سياسيا"(198). وإن العقل المنتصر داخليا مطالب بأن يناضل في الخارج، من أجل أن يضم إليه ما بقي من روح الدول الأخرى.

وإذا كان الإنسان مع **كانط** يبحث عن الحرية، فإنه مع **هيجل** يعيشها بفعل انتقال العقل من مرحلة النضال والمقاومة إلى مرحلة الاستفادة من انتصاراته، ما يبرر القول بنهاية التاريخ الذي يجد منتهاه في الدولة، أين تكتمل الفكرة في تنظيم قانوني قادر على تحقيق الحرية التي تمثل جوهره، والدولة هي الفكرة التي تتحقق في مجتمع إنساني. إن **هيجل** ينتقد أخطاء **كانط** المتعلقة بتقييم تاريخ الفلسفة الذي هو انعكاس في نظره لتخبط لامعقول، في حين أن كل منظومة فلسفية تعبر عن جانب من الحقيقة الكلية للمفهوم، والذي في كل لحظة من لحظات التطور يعبر عن نفسه من خلال منظومة فلسفية تتوافق معه. إن الحقيقة هي الكل، إنها صيرورة التشكل الملموسة في كل لحظاتها أو هي المنطق الجدلي الكلي.

Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.274. (198)

لذلك فإن الصراع والحرب ضروريان لاستكمال حركة التاريخ والمحافظة على سيادة الدولة، لأن "حركة الرياح تحفظ البحر من التعفن، في حين يؤدي هدوء دائم إلى إفساده، تماما كما يفعل سلام طويل للشعوب، وبالخصوص سلام دائم"(199). إن المحافظة على سيادة الدولة يتطلب شجاعة كامنة في مراهنة الإنسان بحياته بدل الخوف من الموت، والحرية السياسية لا تموت إلا بسبب الخوف من الموت. إن الدولة "لا توضع بتاتا كدولة إلا من خلال مواجهتها لدول أخرى، وهذه المعارضة يتم التحقق منها في الحرب، لأن لهذه الأخيرة وظيفة أنطلوجية"(200). إن الوسائل التي يقترحها **كانط** من أجل تحقيق مشروع السلام الدائم، لا تراعي التفاوت بين الدول في التقدم العلمي والاقتصادي، والذي يتحكم في خياراتها السياسية. ما يعني أن نظام الحكم الجمهوري لا يمكن أن يسود العالم كله، ولا يمكن لكل الدول أن تتبناه، ولهذا السبب فإن "المواطنة العالمية تبقى فكرة مثالية، والجمهورية العالمية لا يمكنها أن تتأسس فورا، بالإضافة إلى أن **كانط** يحصر الحق الكوسموبوليتيكي في حق الضيافة"(201)، سس والتي تبقى مبادرة شخصية قد يبادر إليها الفرد وقد لا يبادر، وليس هناك ما يلزم الدول على قبول السلام الدائم، أو معاملة الآخرين بطريقة مثالية وإنسانية.

وإذا حاولنا أن نوجز ما عرضناه سابقا، فإنه يظهر أن مسار الفلسفة الألمانية الحديثة هو امتداد لمسار الميتافيزيقا، وداخل هذا المسار يظهر أن ليبنتز قدم الكثير، فحتى وإن كانت نظرياته امتداد لإشكالية الواحد والمتعدد، إلا أنه استطاع أن يقيم نظرياته على يقين غيبي وعلمي معا. وقد تمكن من تجاوز المذاهب الفلسفة اليونانية القائمة على مبدأ الصدفة، وفي المقابل فقد تأثر بفلسفة القرون الوسطى، التي ترى بأن الله يهيمن على الكون، وأن مبدأ الحتمية يجسد إرادته المطلقة وعلمه اللامتناهي. ولقد

---

(199) Hegel - Le droit, la morale et la politique - Textes choisis par: Marie Jeanne Kö-nigson, PUF, 1977, p.175.

(200) Raynaud Philippe & Rials, Dictionnaire de la philosophie politique. Op.cit, p.273.

(201) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.184.

تحول الإنسان في نسقه إلى مناد، من حيث أنه كائن منغلق على ذاته، ويحوي على جميع التصورات والمعارف التي وضعها الله فيه منذ الأزل، فهو من هذه الناحية مجبر، ولكنه من ناحية أخرى منفتح على العالم، بل إن انفتاحه تجسيد لتوافق القرارات المسبقة مع الوقائع الراهنة. ورغم أن الحرية ليست خاصية إنسانية أصيلة، إلا أنه يمكن للإنسان أن يجد لحياته معنا، من خلال الانسجام الأزلي.

وإن الكون في نظره يعبر عن أفضل العوالم الممكنة، فلا يجب على الإنسان أن ييأس إذا اعترضت حياته بعض العوائق والعقبات، أو إذا ما وجد نفسه يرتكب الخطايا، لأن هذه الأفعال لا تفهم إلا في سياق عام. ولا يمكن للإنسان أن يكتسب النظرة الكلية إلا بالعلم، لهذا السبب ركز مجهوداته على الرياضيات. ولقد انحصر هدفه في جعل الإنسان يشبه الله في خيريته وإحسانه وحبه، وهذا المسعى يمكن وصفه بأنه مثالي بحق.

وإن المعرفة عنده قائمة على أساس مناقض للفلسفة الفرنسية، لذلك فهو لا يقبل نظريات **ديكارت**. ومن الناحية الميتافيزيقية مثلا، يظهر أن نظرية الخلق المستمر مجرد تكرار يجسد الآلية، في حين أن **ليبنتز** يعتبر أن الخلق حصل مرة واحدة، وهو كاف للمحافظة على وحدة العالم وتحقيق الغايات التي حددت له. وفيما يخص طبيعة الروح، فإنه ألحق بها صفات لا مادية، ورهن علاقتها بالجسد وبالعالم بالانسجام الأزلي.

أما **كانط** فقد أعاد النظر في الميتافيزيقا ووظيفتها، ومن أجل ذلك أقام ميتافيزيقا من نوع جديد، محاولا بقدر المستطاع تجاوز التصورات الدينية واللاهوتية، بحيث يصبح للعقل القرار الأول والأخير في القضايا الأخلاقية والعلمية. إنها محاولة جادة من أجل تحقيق الإنسان المثالي، والحياة المثالية من غير طلب أي نجدة خارجية، مدشنا بذلك انفصال كل من العلم والأخلاق عن الدين. ويقطع الصلة مع الثيولوجيا، نظرا لأنه أكثر انخراطا في عصر التنوير، حيث أصبح الإنسان قادرا على فهم العالم وتنظيمه من غير الحاجة إلى قوى غيبية. إن التنوير يقتضي الشجاعة والجرأة على تجاوز أنماط التفكير السائدة والموروثة عن القرون الوسطى، إنه يجعل من الإنسان

مركز العالم. وإن كان يستبعد التصورات الميتافيزيقية المفارقة، فإنه وبعد أن يؤسس العلم والأخلاق على العقل والتجربة، يعود في الأخير ليستعيد مفاهيم الميتافيزيقا الكلاسيكية، التي يرى أنه لا بد منها من أجل اكتمال النسق، فهي لا تقع في بداية البناء المفاهيمي للعالم، بقدر ما تقع في نهايته. وباختصار فإنه لا توجد دعوة إلى إزالة الدين، بقدر ما هناك دعوة إلى جعله في حدود العقل.

ولم يخرج **كانط** عن ميتافيزيقا الكثرة والوحدة، فالمسار الصحيح للمعرفة يتحدد عنده بالانتقال من كثرة الأشياء الحسية، إلى وحدة المفهوم المؤطر بواسطة المقولات والأشكال القبلية للمعرفة. ولكن هذا الانتقال ليس ممكنا دائما، ففي مجال التاريخ من الصعب استخلاص قانون عام يحكم حركته، ولم يتمكن من إضفاء معنى على التاريخ إلا باللجوء إلى قصدية وغائية طبيعة. وهذا ما جعل **هيدجر** يعتبره "أول من عاد يونانيا في الأزمنة الحديثة، حتى وإن كان ذلك لمدة قصيرة"(202). إن فلسفته امتداد للمسعى الرامي إلى الانفتاح على الممكن، فإذا كان **ليبنتز** يركز على الرواية كفعالية تخيلية، يتشبه بواسطتها الروائي بالله، فإن **كانط** يركز على علم الجغرافيا، كوسيلة يتعرف من خلالها الإنسان على العالم وعلى الشعوب الأخرى، ويستعد عقليا للسفر، من أجل الالتقاء بالآخر.

ويبقى كل من **كانط** و**ليبنتز**، محافظين على الموروث الثقافي اليوناني، والمتمثل خاصة في مبادئ العقل الأساسية، التي تضفي على الحياة طابعا عقلانيا، والتي يكون الميتامورفوز عدوها الأساسي. كما أنهما ينسبان للعالم نظاما محكما قائما على أساس علاقات سببية وحتمية، كما أن كلاهما يؤسسان نظرية المعرفة على الرياضيات، إما لأن فيها أسس قبلية تمكن العقل من إدراك الواقع بطريقة موضوعية، أو لأنها تمكنه من الإحاطة بجميع الممكنات وفهم العالم، ومن ثمة فهم الذات الإلهية. وكلهما منفتحان على التطورات العلمية الحاصلة في زمنهما، سواء في مجال البيولوجيا أو الفيزياء

(202) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.330.

أو الرياضيات. كما أن نظرياتهما لا تتوافق مع الفلسفة الفرنسية في كثير من الجوانب. وهما متفقان حول الغاية من وجود الشر أو اللاتفاهم، إلا أن الإنسانية عليها إما أن تترقب مستقبلها القادم من الماضي، وإما أن تصنعه عن طريق النضال. وكلاهما يتفقان في ربط الفرد بالجماعة أو بالمجموع، لأن الغايات لا يحققها فرد واحد، ولكن النوع كله، كما لا يمكننا أن نفهم سلوك الفرد منعزلا عن بقية السلوكات الأخرى.

ولكن **كانط** على خلاف **ليبنتز**، سيتمكن من الاعتراض على مساعي التوسع والهيمنة. إن مشروع السلام الدائم دعوة صريحة من أجل وضع حد للتنافس التوسعي الذي كان موجودا بين الدول الأوروبية الحديثة، والذي لم تتمكن الكنيسة من أن تضع له حدا، بل في المقابل ساهمت فيه وحفزت عليه. وإن مثالية المشروع **الكانطي** تحاول أن تقوم على العقل وحده بدون الميتافيزيقا، وهي تعبر عن حلم صاحبها في إيجاد عالم يسوده السلام ويقدس الإنسان.

وإن المثالية الألمانية في جانبها الاجتماعي والتاريخي، تعمل على استغلال النوازع الشريرة الكامنة في الفرد أو الطبيعة أو الميتافيزيقا، من أجل تحقيق الغايات الكبرى. أما في جانبها العلمي، فتسعى لجعل الإنسان يفهم الظواهر الطبيعية ويتحكم فيها، وفق ما يمتلكه من استعدادات فطرية أيا كان مصدرها. إنها مثالية تمجد المفهوم والفكرة والفكر، وتعطيهم الأولوية والأسبقية على أي شيء آخر، من حيث أن السلاح لا يقتل، ولكن الفكرة هي التي تقتل.

وقد ظهر لنا بالتالي أن الإشكاليات الأساسية المتطرق إليها في الفصل الثاني، تحكمها اعتبارات دينية قوية ومواقف متباينة حول الميتافيزيقا، وحول العلم. ونتيجة التقارب الزمني بين **ليبنتز** و**كانط** و**هيجل**، تمكن كل منهم من أن يواصل ويطور عمل من سبقه، وفق قراءة نقدية سمحت ببناء أنساق معرفية تستجيب في كل مرة لمتطلبات الفترة التاريخية. فـ: **ليبنتز** الذي تزامن وجوده مع الإصلاح الديني أظهر موقفا دينيا محافظا، ولكنه في نفس الوقت عمل على الانخراط في الإصلاح. أما **كانط** فقد تزامن وجوده مع التحضير للثورة الفرنسية ذات التوجه اللائكي، فحاول تخليص العلم من

المعتقدات الدينية. أما **هيجل** الذي عايش الثورة الفرنسية وتتبع سيرورتها، فقد عمل على إعادة التفكير في المعتقدات المسيحية، لأنه رأى أن الوعي السعيد لا يرتبط فقط بالممارسة السياسية أو بالتطور العلمي، بل هو مرهون بطبيعة العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الله.

وما توصل إليه **كانط**، فتح المجال أمام **هيجل** لتأسيس وعي جديد بالتاريخ وبالإنسان، فهما "يلتقيان عندما يقولان بأن اكتشاف المعرفة هو شيء حسن، إذا ترافق مع امتلاك الوعي بالشر وبالمعاناة، سواء كانت جسدية أو أخلاقية. إن ذلك يمثل الشرط ذاته لممارسة الحرية وقدوم L'avènement الروح والفكر الإنساني"[203]. وبينما امتنع **كانط** عن الخوض في المسائل الميتافيزيقية، بحجة تجنب الوقوع في التناقض، اعتبر **هيجل** أن التناقض ماهية وجوهر الحياة. ويمكن القول أن **كانط** لم تكن له الجرأة والشجاعة على الولوج في فضاء الحياة الدينية، وفضل بدلا عن ذلك الابتعاد عنها، وإن كان يحس بأهميتها، ما دفعه إلى استرجاعها في النهاية كمصادرات. أما بالنسبة لـ: **هيجل** فقد اقترب من **ليبنتز**، بأن جعل الله مصدر كل عقلانية، ومصدر كل معرفة. وإذا كان العقل الإنساني لا يصل إلى الفكر المطلق أو المعرفة الكلية، فلأن الحواس تعيقه، لذلك لا بد على الإنسان أن يتعلم إدارة دهره للعالم وعدم المبالاة أو الاكتراث به، من أجل أن يجده لاحقا، بعد أن يتحقق له امتلاك الوعي الشمولي بذاته.

لم يخش **هيجل** إذا الخوض في المسائل الميتافيزيقية، فالظاهرة الدينية غنية برموزها، ومن خلالها يمكن للإنسان أن يجد مكانته في الكون، لذلك ركز على خصوصية المسيح كجامع بين الإلهي والإنساني، وكدليل على إمكانية أن يصير الله إنسانا، وأن يصير الإنسان إلها. وعلى خلاف **ليبنتز**، فإنه لا يكتفي بالعلاقة الكلاسيكية الموجودة بين الله والإنسان، أي علاقة الخضوع والاستسلام التي يكون أقصى طموحها أن يتشبه الإنسان بالله، ولكنه أخذ بعين الاعتبار الوضعية التاريخية الجديدة، والتي تمكن الإنسان

---

(203) Marsan, En quoi le mal nous rend plus humain. Op.cit, p.45.

من التحرر. وإن تراكم المعرفة في زمن مفتوح على الأنوار والحداثة، جعله يعطي معنا جديدا لله، فالله هو المعرفة التي يسعى الإنسان إلى الاقتراب منها وامتلاكها، فهي التي تزيد من سلطته. إنه يستمد أفكاره من الإصلاح **اللوثري** الذي اعتبر أن طاعة المواطن لقوانين الدولة هي من طاعته لله، وكأن الدولة تحل محل الله، وتصبح هي الكنيسة الجديدة.

وكما أن **لوثر** لم يقف بجنب ثورة المزارعين، ودعا إلى الالتفاف حول الأمراء والبرجوازيين، نجد أن **هيجل** كذلك لم يقف بجنب الضعفاء والفقراء، فالألمان على العموم يمجدون المعرفة والسلطة والقوة. وإنه مدين كذلك لـ: **لوثر** الذي طرح فكرة تأله الإنسان، فهذا التحول أو الميتامورفوز قادر على إرجاعه إلى الحالة الإنسانية الحقيقية، ومن أجل استكمال ذلك الإصلاح يجب العودة إلى الأصل التاريخي المنسي، لأن المسيح هو نموذج التأله، الشيء الذي جعل **هيجل** يدعو إلى ضرورة أن موت الإله المتعالي، ليولد الإله المحايث.

لقد اهتم **كانط** بالجغرافيا، واهتم **هيجل** بالتاريخ، وهما علمان متكاملان، وإن كان كل واحد منهما أهدافه. إن الجغرافيا علم يهيئ الإنسان للالتقاء مع الغير (الفينومان)، بطريقة سلمية وفق حركة أفقية. أما التاريخ فيهيئ الإنسان للالتقاء مع الله (النومان، الميتافيزيقا)، وفق حركة أفقية كذلك من غير حاجة لأي تعالي. والمناهج الدراسية اليوم بالكاد تفصل بين التاريخ والجغرافيا، فكل منها يرافق الآخر بشكل حتمي وطبيعي.

وإن خصوصية الفلسفة الألمانية المثالية افتقدت للضوابط Les régulateurs، وخاصة أن الفترة التي ظهرت وانتشرت فيها (القرن17 و19)، لم تتشكل فيها بعد العلوم الإنسانية وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا والديموغرافيا... فوجود الفلسفة بجانب العلوم التجريبية والرياضية، جعلها تتجه إما نحو مثالية مطلقة أو مادية مطلقة، منتجة بذلك أنسقة مغلقة، والتي جعلت الفيلسوف شبيها بالنبي الذي يدعو لدين ما باحثا عن أتباع مخلصين. ولكن مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، سيتم انتقاد مثل هذه الفلسفات النسقية، كما سيتبين ذلك في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

الفكر المثالي الألماني الحديث
-العوائق والتجاوز-

أولاً: نقد الميتافيزيقا عند ليبنتز

يتأسس النسق الفكري عند ليبنتز في جانبه العلمي، أو الفلسفي على الميتافيزيقا، فكيف استقبال هذا الفكر لاحقا، وهل مازال للميتافيزيقا أهمية اليوم؟

1 - الميتافيزيقا والخطاب الفلسفي:

أ - هنري برغسون، من القوة الحية إلى الاندفاع الحيوي:

إن مصدر المعرفة عند برغسون ليس عالما ميتافيزيقيا مفارقا، فالمعرفة أو الذكاء يرتبطان بالتطور الحيوي L'évolution vitale، وعلى خلاف **ديكارت** الذي دعا إلى التخلص من الحواس من أجل بلوغ الحقيقة، فقد دعا هو إلى التخلص من تمثلات الذكاء، لإدراك الواقع. وقد رأى أن كل شيء يتطور أو يتغير، وإذا كان التغير عند هرقليطس تدمير، فهو عنده يعبر عن الخلق والإبداع، على عكس الآلية والغائية، اللتان تخضعان الحياة لقواعد جامدة. إن "الآلية لا تترك شيئا يتطور، ولا أن يستشعر، ولا تترك شيئا للبحث. إنها لا تخلق وضعيات جديدة، ولا تستبق المشاكل، فهي غير مخترعة"[1].

(1) Jankélévitch Vladimir- Henri Bergson- PUF, 1959. p.13.

ويمكن القول أنه في الآلية كل شيء منظم بطريقة دقيقة، وكل تغير يمكن أن يعرف مسبقا، وبالتالي فإن اكتمال المعرفة بالواقع لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الرتابة والملل. ونفس النقد يوجه إلى النزعة الغائية، "فإذا كانت الحياة تنجز حقيقة خطة مقررة مسبقا Préétabli، فإن أصالتها الخلاقة لن تكون إلا شبحا"[(2)]. وبالتالي لا بد من إعطاء معنى جديد للغائية، واعتبارها المنطق الخاص الذي يحكم أفعالنا، وفي هذه الحالة فإنها سترتبط بالمستقبل البعيد أو ما يأتي بعد أفعالنا، بحيث أن التطور الحيوي يحصل في كل لحظة راسما منحنا متجانسا ومتناغما موجها، وحتى في اللحظة التي هو يرتسم فيها لا يمكننا أن نستبق الحكم حول أي شيء. ومن الممكن إذا تصور الانسجام في العالم، من غير التأكيد على التحديد المسبق والمرسوم قبليا، لأن ما هو محدد مسبقا لا يتوافق لا مع التغير، ولا مع الإبداع. وبذلك فإن برغسون ينتقد فلسفة ليبنتز التي انتهت إلى التأكيد على ما أرادت نفيه، أي أنها انتهت إلى الآلية.

إن التفكير في الغائية لا بد أن ينسجم مع الاندفاع الحيوي L'élan vital، الذي "يدل على نوع من سرعة التطور، المنسجم دائما، وغير المقدور Prédestinée أبدا. وإن الدفع الحيوي هو إذا محدد طفيفا، من أجل ألا يتقدم بالصدفة، بدون سبب وبدون اتجاه. ومستقبله يجدد في كل خطوة من حاضره، بعيدا عن أن يكون ناتجا ميكانيكيا"[(3)]. إن هذا التفسير يجمع بين الصدفة وبين الحتمية، ومن أجل توسيع الاتجاه الحيوي، وجعله يمس جميع المجالات، لا بد من التفكير في الدور الذي يجب على الدين أن يقوم به.

إن الدين الستاتيكي La religion statique (Infra-rationnel) مثلا، من أولى الأديان التي تحاول ربط الإنسان بالمجتمع والحياة، باستخدام القصص المشابهة لتلك التي تقص على الأطفال لتشد انتباههم، وتنشط خيالهم. ومن خصائصه الأساسية أنه مغلق لارتكازه على العادات الراسخة،

---

(2) Ibid, p.133.

(3) Jankélévitch, Henri Bergson. Op.cit, p.135.

كما أنه ممارس في حدود المدينة. أما ما يسمى بالدين الحركي أو الديناميكي La religion dynamique (Supra-rationnel)، فهو تعبير عن الروحانية التي تتيح للفردانيات ولأرواح الصفوة L'élite تخليص النوع الإنساني من الشروط المادية المحددة له، وبذلك يمكن مواصلة الفعل الغيبي للتشبه بالله.

إن النزعة الروحية عند **برغسون** لا تتحقق إلا بامتزاج الذات مع الإرادة الإلهية في روحانية كاملة تستطيع أن تجمع بين فعل الإحسان، والخلق والإبداع، وأخيرا الحب. ويظهر حينها أن الروحانية ليست ممارسة قائمة على أساس ترك العالم والاستغراق في النشوة، بحجة أن العالم مجرد انعكاس للصور الداخلية الموجودة فينا، "فما هو مدرك من أكبر الأجسام لا يكون إذا إلا شبحا منعكسا في الخارج بواسطة أصغر الأجسام. ولقد أمطنا اللثام وفضحنا وهم هذه الميتافيزيقا المغلقة"(4)، والتي أنشأها **ليبنتز** بتصوره أن العالم انعكاس لما هو موجود بشكل مسبق في المناد، وبالتالي ليس هناك مجال للفعل الحر أو للإبداع.

وتظهر واقعية **برغسون** من خلال الحلول التي يقدمها من أجل الحد من الحروب والصراعات، فهو يتطرق إلى النمو الديموغرافي وتأثيره على الموارد الطبيعية، التي يؤدي تضاؤلها إلى زيادة الحروب. والملاحظ أن " أوروبا مكتظة بالسكان، والعالم سيكون كذلك قريبا، وإذا لم نعقلن إنتاج الإنسان نفسه (الولادات)، كما بدأنا نفعل بالنسبة لعمله، فإننا سنحصل على الحرب"(5). ولا يمكن للإنسان أن يتعالى، ويرتفع فوق الأرض إلا إذا منحته الأدوات القوية والمتقدمة نقطة ارتكاز، فيجب عليه إذا أن يعتمد على المادة، إذا أراد الانفصال عنها. كما أنه بواسطة الفعل والنشاط تنفصل الروح وتتميز عن الله بعد ارتباطها به، وهو بواسطتها يؤثر على العالم.

وإذا كان **برغسون** يؤمن بدور التجربة، فإنه يدرك بأن الواقع لا يتوقف

---

(4) Bergson Henri - Les deux sources de la morale et de la religion- PUF, 164ème édition. 1967, 3ème trimestre, p.274.

(5) Ibid, p.309.

عند ما هو حسي وسطحي، لذلك لا بد من أخذ التجربة الصوفية بعين الاعتبار، وفي نفس مرتبة يقين التجارب الأخرى. وما يعطي التجربة الصوفية مصداقية وواقعية، هو أنها توصل الإنسان إلى الاندفاع الحيوي. إن الألوهية لا تتجلى للروح من الخارج، فالروح المملوءة بالله يتجلى لها هذا الأخير من الداخل، ومن هنا يظهر التشابه مع ليبنتز الذي يعتبر بأن المناد يحوي في ذاته على كل شيء.

وإن للتجربة الروحية أهدافا مثالية، لأن الإنسان يطمح إلى إتمام النوع الإنساني، والوصول به إلى درجة الكمال، فهو "يرغب بمساعدة الله أن يتم خلق النوع الإنساني، وأن يجعل من الإنسانية ما كان يمكنها أن تصير إليه من فورها، إذا كان بإمكانها أن تتكون نهائيا بدون مساعدة الإنسان نفسه"[6]. لأنه لا شيء مكتمل منذ البدء، فالعالم لا يبدأ صيرورة حياته وهو منذ البداية مكتملا. إن الإنسانية نوع حيواني تؤثر أفعلها سلبا على كمال النوع، فإذا تخيلنا أنها لم تتأثر في نشأتها بهذه الطبيعة، وخضعت فقط لتأثير إلهي، لأمكنها أن تنشأ من الوهلة الأولى كاملة. ومن هذا المنطلق فإن الروحانيين يجدون أنفسهم أمام سؤال ميتافيزيقي مهم، والمتعلق بعدم خلق الله لإنسانية إلهية. ويجيب برغسون قائلا بأنه "يجب على الإنسان أن يربح قوت يومه بعرق جبينه، وبتعبير آخر، الإنسانية نوع حيواني مستكين Soumise"[7]. وعند التعمق في مشكلة الشر الذي يعتبر هو أيضا مشكلا ميتافيزيقيا، يرى أنه لا يجوز أن يصدر الشر أو الألم عن إله هو في ذاته إله الحب. إن "التجربة الصوفية تكثف، وبخاصة تكمل الحدس الفلسفي المتعلق بالاندفاع الحيوي، من خلال الكشف عن طبيعة الله، والمتصوف الكبير يدرك الله كاندفاع، وهذا الاندفاع هو انفعال، وهذا الانفعال حب. إن الله حب، لذلك هو خالق [...] والروح المتصوفة هي تلك الطبيعة المثالية، التي تمكن الحب الإلهي من انتزاعها من ذاته، ليجعلها تكملة

---

(6) Bergson, Les deux sources de la morale. Op.ci, p.248.

(7) Ibid, p.249.

له "[8]. إن هذه الفكرة تتوافق مع جوهر المسيحية التي تعتبر بأن الله خلق الإنسان على صورته، وبأن الروح الإنسانية جزء من ذاته.

إن التجربة الروحية عنده غير منفصلة عن النزعة الحيوية Le vitalisme، والتي ينظر إليها على أنها الجهد المتواصل وغير المنقطع من أجل التجدد، فالله يتمتع بحيوية ونشاط غير منقطعين، فلا يخلق العالم ويرتاح بعدها إلى الأبد، تاركا كل شيء يتحرك بطريقة آلية أو غائية، فقد اعتقد ليبنتز بأن الله علة كافية مطلقة ومكتملة منذ الأزل، ولكن "مع ذلك فإن الروح الذي ينتج عنها كل شيء ليست علة كافية، ولا إرادة مطلقة ولا حكمة لا متناهية، ولكنها جهد غير منقطع من أجل التجدد"[9]. إذا هناك نظرتان متناقضان حول حقيقة الذات الإلهية، فهي إما ذات مكتملة ومطلقة، تبرمج بشكل قبلي كل شيء، وإما هي جهد متواصل، يتابع بالتدرج مسار الكون من أجل السماح له بالارتقاء إلى الأحسن. إن الحياة تبقى في مجملها خيرة، وكان يمكنها أن تكون أكثر من ذلك لولا المعاناة التي يدل وجودها على طبيعة النوع الإنساني المستكين.

وتؤول فلسفة **برغسون** رغم نزعتها الروحية إلى الميتافيزيقا، لأنها فلسفة تطرح علاقة المادة بالروح كعلاقة "محض افتراضية، وليس مبرهن عليها بواسطة العلم، ولكن مستدعاة بواسطة نوع من الميتافيزيقا"[10]، والتي هي علم الروح أو الفكر، وهي علم موضوعي، وهو ينتقد الروحانية Le spiritualisme لكونها مبهمة وغير مقنعة، فلا يجب في نظره الخلط بين مصطلح الروح ومصطلح الروحانية. كما أنه يستخدم ثنائية الداخل والخارج بدلا من ثنائية الذات والموضوع، من أجل تجنب الوقوع في النسق **الكانطي**، والذي ينتهي إلى تأسيس الموضوع من طرف الذات المتعالية. إن الملاحظة الداخلية لها الديمومة كموضوع رئيسي، وهي لا تتوجه إلى

(8) Pernot Camille - Bergson (Henri) - Encyclopaedia universalis, corpus 4 (B→C) Paris 1996, p.8.

(9) Pernot, Bergson (Henri). Op.cit, p.09.

(10) Bergson, Les deux sources de la morale. Op.cit, p.337.

موضوع خارجي بل إلى موضوع داخلي يتميز بالزمنية والحركة، وهي في قرارها عبارة عن حدس حر ومبدع، لا يخلو من جهد يعبر من جهة عن القدرة على اتخاذ القرارات، ومن جهة أخرى يعبر عن التوتر، لأن الإبداع تجديد يحرر الإنسان من العادات المتصلبة.

كما أن البحث عن أصل الإبداع يرجعنا إلى الميتافيزيقا، لأن **برغسون** يثبت وجود الله من خلال قدرة بعض الأشخاص على تغيير العالم، وعلى الإبداع، والله هو من يمنحهم هذه القدرة. لقد تمكن فيلسوف الديمومة من الانخراط في الميتافيزيقيا، ما جعله ينظر إلى الواقع نظرة كلية تسمح بفهم الكل، "ويمكننا أن نقول بأن ميتافيزيقا **برغسون** مثلها مثل **هيجل** قبله، قد كان لها طموح لفهم الكل"[11]. وإذا كان الدين يحل إشكاليات الميتافيزيقا عن طريق الإيمان، فإن الفلسفة تحلها عن طريق العقل، وهي تؤجل الحلول، فتظهر اليوم على أنها محاولة لإعادة افتتاح السؤال الذي طرحته البشرية منذ أمد طويل، وانشغلت به الفلسفة اليونانية لبرهة من الزمن، والذي أصبح مغيبا أو منسيا.

ب - هيدجر من اللاهوت إلى الميتافيزيقا:

إن الميتافيزيقا هي من جهة "دراسة الوجود، ولكن أيضا دراسة موجود محدد. وبهذا الشكل يجب استبعاد علم اللاهوت عن علم الوجود. هكذا فإن الميتافيزيقا تمتلك اليوم أيضا معنيين، ففي الفلسفة العلمية نفهم جزئيا من الميتافيزيقا الأنطلوجيا، وعلم الوجود. أما الحس المشترك فيفهم من الميتافيزيقا شيئا غامضا Obscure يحيل إلى مفهوم التيولوجيا"[12]. يميز **هيدجر** بين العلوم الوضعية كعلوم تختص بدراسة الموجودات L'étant أو ما هو متاح هنا من أجل المعرفة، ومن أجل التجربة الطبيعية. أما العلوم النقدية، فهي علوم الوجود L'être أي ما ليس متاح هنا، ولكنه على الرغم من ذلك مستشعر ومدرك قبل كل تجربة. إن العلوم النقدية تعتبر فلسفة، ما

---

(11) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.123.

(12) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, pp.226, 227.

يسمح بطرح مفهوم الفلسفة العلمية التي تنقسم إلى قسمين:

- فلسفة علمية تختص بدراسة الوجود الإنساني.
- فلسفة علمية تختص بدراسة وجود العالم.

وهناك في نظر **هيدجر** ارتباط بين هاتين الفلسفتين، حيث أن "سؤال وجود الإنسان استئناف جذري لسؤال وجود العالم، والإعداد الأساسي لإشكالية الفلسفة العلمية، وهو يرجع إلى **سقراط**، **وأفلاطون**، **وأرسطو**، أي من 450 إلى حوالي 300 ق م. حينما كانت أثينا هي مركز العلم والثقافة"(13). إن **هيدجر** يمجد **أفلاطون** الذي أدرك قيمة التعالي والانفصال عن الوجود الحسي، وهو "يدفعنا إلى أن نجد عند الإغريق الفعل التدشيني للميتافيزيقا التي يكون عالمنا وفكرنا مرهونا بها، وأن نتساءل عن طبيعة الإنسان والوجود"(14). وإذا كان الوجود هو الموضوع الأساسي للميتافيزيقا، فإنها لم تتساءل حوله بشكل كاف، فأصبحت تحوي على اللامفكر فيه، ما دفع **هيدجر** إلى العمل على إصلاحها.

وقد اعتبر أن الميتافيزيقا في تحول مستمر، وهذا ما يظهر في تجاوز الميتافيزيقا بالميتافيزيقا Méta-métaphysique عند **نيتشه**، الذي اعتبر أن المسيحية مجرد **أفلاطونية** موضوعة تحت تصرف الشعب، ما جعله يحاربها من أجل تدميرها. وبدل أن يجعل منه **هيدجر** مدمرا للميتافيزيقا، فقد أعاد إدماجه في التيار الميتافيزيقي الحديث، "فلا يمكن التخلص من الميتافيزيقا كما نتخلص من رأي ما، فالتغلب على Surmonter الميتافيزيقا لا يعني أبدا تجاوزها Dépasser [...] ولكن العودة إلى أساسها"(15). إننا كلنا ميتافيزيقيون، وحتى الإنسان المعاصر، إنسان التقنية ميتافيزيقي، وما دامت هناك فلسفة، ما دام للميتافيزيقا حضور في عمق السؤال الفلسفي. إن "الفلسفة ميتافيزيقية إذا، لأنها تبدأ وتعيد البدء بدون كلل من التعجب الذي

---

(13) Heidegger, Concepts fondamentaux. Op.cit, p.33.

(14) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.5.

(15) Ibid, p.187.

يوقظ التساؤل [...] وإن الحيوان الذي هو نحن، ميتافيزيقي منذ اللحظة التي يصبح فيها مغمورا بطلب الآخر، ما عدا ذاته نفسها، ما عدا شبيهه، ما عدا عالمه"[16].

رغم هذا التأويل **الهيدجري** لتاريخ الفلسفة، إلا أن هناك قراءات أخرى ترى في **أفلاطون** و**أرسطو** سببا في انحطاط الفلسفة اليونانية، فالميتافيزيقا الكلاسيكية قد حادت عن هدفها المتمثل في الوجود، إنها نست الوجود، لأنها أسست لأنسقة ومخططات من أجل تطوير الأبعاد الأخرى للمعرفة. يقول الباحث **روجيه بايو** Roger Payot أنه "منذ اللحظة التي نتمسك في الميتافيزيقا الكلاسيكية بمعرفة المبادئ، فإن ذلك يؤدي إلى تأسيس مخططات Schémas الفكر التي تضمن تطوير الأبعاد الأخرى للمعرفة"[17]. إن الفلسفة الكلاسيكية أو بالأحرى الميتافيزيقا الكلاسيكية قامت بدور سلبي، فهي لم تعمل على كشف الوجود، بقدر ما عملت على حجبه. وإن النماذج الكلاسيكية هي مجرد ثرثرة، بحيث أن كل نموذج قدم صنما Idole أخفى بواسطته الوجود، فقدم **أفلاطون** الفكرة، و**أرسطو** الفعل الخالص L'acte pure، و**ديكارت** الكوجيتو، و**ليبنتز** المناد، و**كانط** الأنا المتعالي، و**هيجل** المعرفة المطلقة، و**نيتشه** إرادة القوة. إن "كل التاريخ من **أفلاطون** إلى **هيجل** يختصر إلى نسيان وفرار، أي نسيان الوجود، والفرار من الانطولوجيا، لصالح البناء المفاهيمي لأنساق معرفة ماهية ما هو كائن"[18]. إن اليونانيين أنفسهم مسؤولون عن انحراف التفكير عن وجهته الأصلية، والفلسفة اليوم تعاني من هذا الانحراف، لأنها ضيعت أهدافها الحقيقية، واهتمت بدل ذلك بالموجود كتجلي حسي للوجود، فتشتتت بين المباحث الإنسانية المختلفة.

---

(16) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, pp.1, 2

(17) Ibid, p.132.

(18) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.5.

ج - مارسيل كونش:

لقد تنبه الباحث **مارسيل كونش**، إلى أنه يجب أخذ مفهوم الميتافيزيقا بمعنى واسع، يتجاوز معنى المذهب الذي يدرس الله أو الروح أو ما فوق الحسي، فهي بالمعنى العام الخطاب الذي يتطرق إلى ما فوق التجربة، وإلى ما لا يمكن أن يخضع لأية تجربة يمثل إذا كلية الأشياء. وحتى "الطبيعة باعتبارها كلية الأشياء الحسية هي ما فوق Au-delà التجربة. باختصار فإن الميتافيزيقا هي خطاب الكلية"[19]. وهذا ما يجعلها تتميز عن العلم، وما يجعلها فرعا خاصا من الفلسفة التي تتجاذبها حديثا مدرستان متناقضتان هما مدرسة **مونتاني** Montaigne، التي تقيم البحث على المحاولة وبالتالي على اللايقين، ومدرسة **ديكارت** التي تعمل على تأسيس البحث الفلسفي على أسس يقينية.

ولا يجب على البحث الفلسفي أن يضع نصب عينيه التطبيقات العملية أو يجهد نفسه في السعي إليها، فهو لا يفكر إلا من أجل التفكير، " فحتى وإن أمكن لتفكير الفيلسوف أن يكون له تأثير أو فعل، فإنه لا يجب عليه أن يفكر في ذلك قبل كل شيء أخر. إن الفيلسوف لا يفكر من أجل التصرف، إنه لا يفكر إلا من أجل التفكير"[20]. إن العقل الفلسفي سيتوجه نحو مستقبله اليوناني، أي أنه سيمارس الفلسفة كما كانت ممارسة عند اليونانيين، انطلاقا من الحوار، واللايقين، والميتافيزيقا، والمعرفة من أجل المعرفة، ولكن يجب على الميتافيزيقا أيضا أن تنفصل عن اللاهوت وعن الدين.

ولقد انتقد **كونش** الفلسفات الحديثة، لأنها فلسفات مسيحية، يقصي بعضها البعض الآخر، على خلاف الفلسفات اليونانية التي كانت تقدم نظريات، وإن كانت متباينة أو متناقضة إلا أنها استطاعت أن تتعايش، و"ما ينتج عن ذلك، أنه في تعدد الفلسفات، لا واحدة قادرة على دحض

---

(19) Conche Marcel - Quelle philosophie pour demain? - PUF, 1ère édition, avril 2003, p.10.

(20) Ibid, p.62.

الأخرى. يقول جول فيلرمان أن **أفلاطون** لم يتمكن أبدا من دحض **بروتغوراس**. وإن الفلسفات الحديثة إلى **هيجل**، وعلى الأقل الفلسفات المسيطرة كانت في الغرب فلسفات مسيحية. ويقول **هيدجر** أن الفلسفة المسيحية هي دائرة مربعة وسوء تفاهم، وهذا النوع من الدائرة المربعة على الأقل لا وجد له. إن **ديكارت** كما يذكر أعمدة ودكاترة كلية اللاهوت الباريسية فيلسوف مسيحي. و**مالبرانش** ينشر **تأملات مسيحية**، و**محادثات مسيحية**، و**محاورة فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني**، إلخ. وليبنتز يختم خطاب الميتافيزيقا بأنشودة على شرف المسيحية والمسيح، ويقول بأن الإنجيل قد غير كلية المظاهر الإنسانية. والنقد **الكانطي** بمنهجه الجديد يهدف إلى إرجاع القوة كلها لميتافيزيقا الألوهية القديمة، كما يلاحظ **جون لكروا**. و**فيخته** كذلك يريد أن يكون المدافع عن المسيحية الأصيلة، كما هي محتواة في ديباجة إنجيل **جون** [...] وفي الدروس الأخيرة لـ: **شلنج** المنشورة تحت عنوان **من الفلسفة إلى الوحي**، فإنه يعرض الفلسفة الإيجابية والتي هي ليست في أغلبها إلا مذهب للخلق ولتاريخ المسيح. وبالنسبة **لهيجل** فإن المنطق- مملكة الجواهر الخالصة- هو كله لاهوت وخدمة إلهية، و**هيجل** لا يمكن أن يجري التحويل النظري للمذهب المسيحي إلا في الغموض واللبس"[21]. ومن أجل قطع الصلة مع مثل هذه الفلسفة، لا بد من القيام بإجراء الإلحاد.

وإن المقارنة بين العصر اليوناني، وبين العصور التالية له، تبين تفاقم الإيمان في العصور الوسطى، بسبب اعتبار الطبيعة أداة في يد الله، مما يجعلها تخضع لحتمية مطلقة، فغابت الصدفة واللاحتمية، اللتان وجودتا عند اليونانيين كـ: **ديمقريطس**، و**أبيقور**، و"باختصار فإن **ديمقريطس** المتأثر بالطبيعة اللامتناهية يقصي بذلك كل تعالي، ولكنه يختصر الطبيعة اللامتناهية نفسها في الكون، الذي يمثل الكل. والكل لا يمكن أن يعرف [...] وميتافيزيقا الصدفة ليست من إنتاج العلم، ولكن من إنتاج الفكر [...] وأما المؤمن بالله فيمكن أن يتقبل دور الصدفة في هذا أو ذاك من الميادين الخاصة من الواقع- في البيولوجيا، في الفيزياء، الفيزياء الفلكية، في

---

(21) Conche, Quelle philosophie pour demain? Op.cit, pp.79, 80.

الرياضيات- ولكن لا يمكنه أن يقبل ميتافيزيقا الصدفة"[22]. إن الإيمان عائق لتأسيس نظرة كلية للواقع، ولتأسيس نظرة نسبية تعلي من شأن الحرية.

ولقد كانت المثالية في جانب منها، شديدة الارتباط بالإيمان بوجود الله، من خلال الميتافيزيقا المتصلة باللاهوت، فكان "الله هو الألفا والأوميغا لكل فلسفة مثالية، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لأن المثالية تعني التقليل إلى لا شيء أو شبه لا شيء ما ليس إطلاقية الفكر"[23]. إن مقاومة هذا الوضع، لا تكون إلا بالفلسفة المنبثقة من قلق عدم الوجود (الموت) أو عدم التمكن من الوجود، بأن يمضي الإنسان حياته وكأنه لم يكن، الشيء الذي يدفعه إلى التفكير في معنى الوجود. ولا يعني الأمر بالنسبة لـ: **كونش**، أن يتخلص الإنسان من كل هدف مثالي، ولكن عليه أن يستقيه من ذاته وليس من معطى خارجي، "فالإنسان الفيلسوف هو الذي لا يضع ثقته في أي شيء، ما عدا ذاته من أجل أن يرتقي إلى الأعلى وفق المعيار وإلى التصور المثالي الذي يحمله في ذاته"[24]. إذا تبقى العودة إلى الذات والارتكاز على الفكر أو العقل معيارا حاسما في تمييز ما هو مثالي عن غيره، ووسيلة أيضا للانفصال عن اللاهوت الذي طبع فلسفة **ليبنتز**.

2 - الميتافيزيقا والعلم:

إن الميتافيزيقا عند **أوغست كونت** حلقة وسطى بين الفكر اللاهوتي والفكر الوضعي. وتتميز المرحلة اللاهوتية بالمقارنة مع المرحلة الميتافيزيقية، بأنها تفسر الظواهر انطلاقا من قوى جزئية محايثة للإنسان، وتتميز هذه القوى بطابع تجريبي بحيث يمكن تجسيدها وتشخيصها، في حين أن الميتافيزيقا تفسر العالم انطلاقا من القوى الكلية المجردة. أما الوضعية فهي تنتقد هاتين الحالتين، وترهن معارفنا بالواقع الموضوعي، كما تعمل

---

(22) Ibid, p.145.

(23) Ibid, p.80.

(24) Ibid, p.105.

على التأسيس لدين جديد قائم على تمجيد العظماء، وبذلك يتم إقصاء ما هو متعالي، فحتى وإن كانت المعتقدات والشعائر الدينية مهمة، فإنها في المرحلة الوضعية تصبح من إنتاج الواقع. وبالتالي عليها أن تمجد وتقدس الشخصيات العظيمة، كالعلماء مثلا الذين أسهموا بمجهوداتهم في تغيير العالم وخدمة الإنسانية، ويسمى هذا بدين الإنسانية. إن "وضعية **كونت** تؤسس دين الإنسانية، الذي يجد موضوع عبادته في تعظيم الرجال العظماء الذين حققوا أساس الإنسانية"[25].

ولقد اتسع النقد الوضعي للميتافيزيقا بواسطة الوضعية المنطقية، التي رأى فلاسفتها أنها بدون معنى، وفي نظر **رودولف كارنب**، فقد تطورت انطلاقا من الأسطورة، لأن قضاياها لا يمكن التحقق منها، ويبقى نموذج العلوم التي ينطبق عليها معيار التحقق مقتصرا على المنطق والرياضيات والتجربة بمعناها الحسي. والقاعدة الأساسية عند أصحاب هذا الاتجاه، أن معنى الاسم L'énoncé هو الطريقة التي نتحقق بواسطتها منه. وتتحول الفلسفة في الوضعية المنطقية إلى منهج للتحليل المنطقي للجمل والعبارات بغرض تحديد ما له معنى، وما ليس له معنى، والهدف الرئيسي يكمن في تأسيس لغة عالمية تحكمها الصرامة المنطقية، التي تفضح وتتجاوز الميتافيزيقا.

وفي نفس هذا الاتجاه الوضعي نجد أن **فردنارد غونزت** يرى بأن مجهود العالم ومجهود الفيلسوف متكاملان، والتكامل لا يظهر في عمل مثالي، ولكن في البحث الواقعي الذي يوصل العلم والفلسفة إلى الواقع. وهو يستمد هذه العلاقة من الثورة العلمية المعاصرة، حيث تم طرح إشكاليات جوهرية حول الزمان والمكان والطاقة والصدفة والسببية، وإذا "أخذنا فقط الفيزياء كمثال، وإذا استشهدنا في الفيزياء بنظرية السببية والكوانطا Quanta، يظهر جليا أن رؤى العلم حول الواقع [...] قد طرأ عليها منذ خمسين عاما تغيرات لم يسمح أي شيء من التنبؤ بها. وهذه التغيرات تمس المواضيع الأكثر أصالة للتأمل الفلسفي، كالمكان والزمان،

---

(25) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.147.

والطاقة والمادة La substance، والصدفة والسببية، إلخ. فهل يمكن للفيلسوف ألا يشعر بارتباطه بهذه التغيرات؟"[26].

وإذا كانت علاقة الفلسفة بالعلم تطرح من جديد اليوم، فإنه يجب على الفيلسوف أن يدرس هذه العلاقة داخل مناخ المعرفة الحديثة، وبعيدا عن التصورات الميتافيزيقية القديمة. إن الفلسفة لا تستطيع أن تنشئ علما فلسفيا انطلاقا من مناخها الخاص، فالعلم واقعة تجريبية تشهد على وجود وقائع تجريبية لا يمكن للفيلسوف أن يتجاهلها، أما التفكير الفلسفي فهو عقلاني، مما يعني أن على الفلسفة أن تتخلى عن هذه العقلانية في حال ارتباطها بالعلم، فإذا كان "وجود العلم يفرض نفسه كواقعة تجريبية، فلأن المعرفة العلمية من جهة أخرى تتأسس كمعرفة مجدية، فكما أن المعطى الواقعي يأتي ليتموضع قبالة الحقيقة الضرورية، فإن النجاعة تدخل بدورها قبالة المعقولية L'intelligibilité"[27]. إن العلم في عمقه واقعي، والواقعية هنا إجرائية، ما يسمح للعلم أن يسير نحو اكتماله التدريجي. إن العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم تتحدد في نظر **غونزت** بالقواعد الآتية:

- إن الفلسفة ذات المقصد الواقعي لا بد أن تترك مكانها للواقع، من خلال ترك المجال للانطباعات الحسية.
- إن التجريبية المعتمدة على الأعضاء الحسية يمكن أن تقع في الخطأ، لذلك فإنه على الفلسفة أن تقبل بالخطأ في سعيها نحو الحقيقة. ولا تكون كالفلسفة العقلانية القديمة التي حاولت أن تؤسس لأنساق لا مجال للخطأ فيها كما هو الحال عند **أفلاطون** أو **ديكارت**.
- إن العلم يضمن المقصد الواقعي، وهو يضيف إلى ذلك القصدية المتجنبة لمصادر الخطأ في حدود الإمكان.

كما أن **غونزت** يركز على العلاقة الموجودة بين التجربة والنظرية، فلا يمكننا في نظره إلا أن نكرر بأن " البحث العلمي هو لوحده حوار بين

---

(26) Gonseth, La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Op.cit, p.2.

(27) Ibid, p.11.

التجربة والنظرية، حوار حقيقي ليس ناتجا عن المطابقة بين مونولوجيين، إنه حوار غير قابل للتمزيق وإلا كانت العاقبة تدمير المعنى كلية"[28]. وما يؤكد عليه، هو أن النشاط التجريبي والعقلي، نشاطان متصلان يتبع أحدهما الآخر، ولا يحصلان في زمنيين أو مكانيين منفصلين. إن العلم يبحث عما يضمن الواقع بالعودة إلى الرياضيات مثلا، أما الفيلسوف فيخرج من الواقع، كما هو الحال عند ديكارت. إن "هدف المنظر أو الأكسيوماتيكي L'axiomaticien هو الكشف عن الواقع، وليس مجرد التعبير عن تصورات افتراضية منفصلة عنه. إنه يعطي هيأة لما يمكن أن نسميه الخطوة المحققة La démarche réalisante للمهندس Le géomètre "[29].

وتبقى إذا علاقة الفلسفة بالعلم تحكمها كثير من التناقضات، بسبب الطبيعة الميتافيزيقية للبحث الفلسفي المنفصل عن التجربة، ومن أجل أن يكون للفلسفة قيمة علمية وواقعية عليها أن تستجيب لشروط البحث العلمي.

ولكن لا يمكن أن ننفي عن الدراسات الميتافيزيقية كل فائدة عملية، فـ: **كارل بوبر** ينتقد كل طرح وضعي منطقي للعلم، لأن في نظره لا يوجد فرق بين عبارة تجريبية مثل كل البجع أبيض، وعبارة ميتافيزيقية مثل كل الأفكار مستقلة عن العالم الحسي، لأنه من الصعب التحقق من كلا القضيتين. إن الفرق يكمن في إمكانية تكذيب Falsifiabilité أو عدم تكذيب القضيتين، فيمكن تكذيب الأولى، ولا يمكن تكذيب الثانية. لهذا السبب لا يجب وضع حد فاصل بين العلم والميتافيزيقا، فقد كان للأساطير دور في نشأة النظريات العلمية، ما جعل " **بوبر** يتبنى وبوضوح الواقعية الميتافيزيقية، التي تثبت بأنه يوجد واقع لا بد من اكتشافه، وأن هذا الواقع يمكن أن يوصف بطريقة صحيحة أو خاطئة"[30]، فلا توجد معرفة يقينية، وغير قابلة للفحص.

(28) Gonseth, La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Op.cit, p.76.

(29) Ibid, p.82.

(30) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, p.154.

وقد لجأ العلماء إلى الميتافيزيقا من أجل البرهنة على المبادئ الأساسية التي تحكم الكون، كما هو الحال مع **لابلاس**، الذي لجأ إلى فكرة الشيطان من أجل البرهنة على مبدأ الحتمية الشامل والمطلق، فهذا الشيطان لا تواجهه أية صعوبة من أجل التنبؤ بحركة البندول Le pendule أو بتطورات النظام الشمسي، ومعرفته تتحقق بفضل منهج رياضي، فهو "يفترض مسبقا بأن كل شيء قابل للحساب، فهل له الحق في ذلك؟ إذا استحال الحساب بالنسبة للإنسان، فإنه ليس مستحيلا بالنسبة للشيطان"(31). إن عدم إدراك العقل البشري لكل قوانين الكون، لا يبرر بأي حال من الأحوال اللاحتمية، أما الحتمية فتبقى مرتكزة على حجة ميتافيزيقية كامنة في أن كل الظواهر مرتبطة ببعضها البعض، ولا شيء يحدث بطريقة عفوية أو تلقائية، فتكون سلسلة الأسباب مؤدية بشكل ما إلى تصورات ميتافيزيقية، كالقول مثلا بالعلة الأولى. ولقد أصبح الإيمان بالحتمية مرتبطا بالميتافيزيقا، لأن ذلك يتعلق بما هو كوني وكلي، بالإضافة إلى أنه يستدعي بحثا في العلل القصوى، لاستخلاص الطبيعة النهائية للواقع. إن "للميتافيزيقا فهم مرتكز على البحث عن المعنى، والمبادئ، والمطلق، والنسقية La systématicité، والوحدة (ولكن يوجد أيضا ميتافيزيقا للاختلاف)، والشمولية، والعنصر النهائي، وأيضا الاستقراء (الانتقال من المعلوم إلى المجهول، والتفكير محض تماثلي، والبحث عن التعميم) المستعمل بطريقة طبيعية في الفيزياء، يفترض مسبقا الميتافيزيقا"(32). وصبح العلم بسبب ذلك، أرضية للميتافيزيقا بما يتولد عنه من قوانين كلية، ونظريات.

ولم تلحق الميتافيزيقا ضررا بالعلم، بقدر ما ساهمت في تطويره، وحفزت على دراسة قضاياه، فلا "توجد أية محاولة ميتافيزيقية مهمة أنقصت من شأن العلم، لقد كانت على العكس دائما سائقة للبحث العلمي باندفاع قوي. لأن كل تقدم فعلي للعلوم، وكل مجهودات البحث العلمي، هي تأكيد على حقيقة الوجود الذي يحاول الميتافيزيقي معرفته، وهو المتعلق

---

(31) Ibid, p.196.

(32) Ibid, p.203.

بالفكر"[33]. فلا يجب إذا على حضارتنا المعاصرة أن تدير ظهرها لمبحث الوجود وللمباحث المتعلقة بالروح، بسبب طغيان التقنية. إن العلوم تثبت اليوم بأن الواقع ليس ما هو معطى، فالعالم لا يجد موضوعه في الطبيعة، بل يصنعه تجريبيا وتقنيا مما يعني أن مجال العلم يتوسع ليشمل على النشاط الذاتي، مقابل النزعة المادية أو الواقعية اللتان تعتقدان أن المعرفة ناتجة عن انطباعات حسية مباشرة.

إن السؤال عن جدوى الميتافيزيقيا وأهميتها، يبقى إلى اليوم قائما وبنفس الحدة التي طرح بها في الفلسفة الألمانية الحديثة، فبالنسبة لـ: **ليبنتز** فقد جعل منه أساسا لكل بحث، أما بالنسبة لـ: **كانط** فقد أعطاه معنا جديدا يتلاءم مع الأبحاث العلمية، وأما **هيجل** فقد عمقه للمصالحة بين الفكر والواقع في أبعاده الاجتماعية والتاريخية والعلمية. ويظهر إلى حد ما أن الدراسات الإبستمولوجية أو الفلسفية المعاصرة لم تتجاوز كثيرا نتائج الفلسفة الألمانية الحديثة.

ثانياً: الفلسفة الكانطية

1 - نقد المقولات:

في حالة الانطلاق من نقد معاصر لفلسفة **كانط**، فإننا سندرك أنها لم تترك مجالا للعاطفة ولا للتصورات اللامعقولة (الأسطورة، والرواية، والسحر)، فهي فلسفة ضد الأسطورة. ولقد انتقد **ليفي برول** الفلسفات التي ترهن إدراك الواقع، بما يمتلكه العقل من مقولات، وقد أدرج القصدية في نظرية المعرفة، حيث أن "تحليلات **برول** لا تصف تجربة مصبوبة في المقولات، والتي من **أرسطو** إلى **كانط** - رغم الاختلافات البسيطة - ادعت تقييد التجربة، ولكن يدخل كذلك مع قليل من الترابط السحر والمعجزة. معيدا النظر في الضرورة المزعومة التي تدعي أنه لا إمكانية للتجربة إلا

---

(33) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.3.

بالمقولات"[34]. إن العقلية البدائية لا تعير اهتماما للعلاقات السببية أو الجوهر (ما هو ثابت في الأشياء) أو الزمان والمكان، لأن إدراكاتها لا تقوم على التمثل، ولكن على نوع من القصدية أو المشاركة.

إن التمثل موقف نظري تأملي، والمشاهدة التي تتولد عنها إحساسات تعتبر ذرة التمثل. والذات المتمثلة تحوي على المقولات والأشكال القبلية، أي على معطيات موضوعية وعقلانية تنفتح بفضلها على الوجود الحسي، إذا هي تحوي على الجوهري المحايد أو الصوري. أما الحياة البدائية، فيكون "الخوف، والأمل، والإكراه الديني، والحاجة والرغبة الملحة للذوبان في ماهية مشتركة، والنداء المتحمس إلى قوة حافظة هي روح هذه التمثلات، وهي تجعلها من جهة غالية، ورهيبة ومحض مقدسة بالنسبة للمنخرطين فيها [...] وما أمكن للموضوع بتاتا أن يظهر تحت صورة غير ملونة وغير مبالية"[35]. إن القصدية تسبق كل تمثل وهي قصدية انفعالية، والانفعالات لا تلحق تمثلنا للموضوع، بل تسبقه وتؤسس إدراكنا له، ما يضفي بعدا ميتافيزيقيا على الحياة البدائية. وحسب **برول** لا يجب أن نعتبر اللامعقول نقصا في التفكير المنطقي، ولكنه أحد دوائره الأخرى. وإن المشاركة هي خاصية أساسية للفكر البدائي، فبدلا من الالتقاء بالأشياء بلامبالاة أو بموضوعية باردة، فإن ذلك يتم من خلال المشاركة الوجدانية والروحية في قوة وماهية غيبية.

إننا نجد اللامبالاة حتى في التأمل الجمالي عند **كانط**، حيث "لا توجد عند **كانط** قاعدة خاصة بالجميل، إنه يعجبنا بلا مفهوم. لأن وحدة الفهم والتخيل في إدراك الجميل قضية حس مشترك"[36]. إن الجميل ليس كذلك لأنه يحرك فينا عواطف وانفعالات، بل نحن نعتبر الشيء جميلا انطلاقا من موروث اجتماعي وعادات مشتركة. وإننا لا نتوقف عن ملاحظة

---

(34) Levinas Emmanuel - Entre nous, essai sur le penser -a- l'autre - éditions Grasset et Fasquelle (Paris) 1991, p.54, 55.

(35) Levinas, Entre nous. Op.cit, pp.57, 58.

(36) Bourgeois, L'idéalisme allemand. Op.cit, p.135.

الجميل، لأننا نريد معرفته، من غير أن نتمكن من ذلك. في هذا العجز توجد لذة، مما يجعل الجميل متضمنا لمفارقة (عجز، لذة). إن الجميل يخضع للقاعدة الأخلاقية الصارمة، أي قاعدة الواجب، وكأن الإحساس بالجمال لا يحصل بعفوية، ولكن يكون "من الواجب محبة الجميل"[37]، فهو يوظف بطريقة براغماتية من أجل تحقيق العيش النظري، وبالتالي إدراك مبدأ الغائية. و"يعطينا **كانط** إشارة عندما يؤكد أن التأمل الجمالي هو لا مبال كلية بوجود موضوعه أو عدم وجوده، فهذه اللامبالاة غريبة كلية عن الخيال الأسطوري"[38]. وإذا كان الإنسان يلتقي مع الموضوع الجميل وكله لامبالاة، فما بالك مع باقي المواضيع الأخرى؟ إن الإدراك يتضمن دائما خلافا لما اعتقد **كانط**، إيمانا في حقيقة موضوعه، والذي بدونه تفقد الأسطورة أساسها.

إن الأسطورة نسق من الاعتقادات الدوغمائية، وهي أفعال وليس مجرد صور أو تمثلات، لأنه بواسطة الفعل يمكن تحقيق مشاركة أقوى، فالإنسان البدائي لا يعبر عن أحاسيسه وانفعالاته بواسطة رموز مجردة، ولكن بطريقة واقعية ومباشرة. إن نظرته للحياة ليست تحليلية ولكن تركيبية، والحياة لا تنقسم إلى أصناف وأنواع وأجناس، ولكنها محسوسة ككل متصل. ما يفسر أن كل شيء يمكن أن يتحول إلى شيء آخر عن طريق الميتامورفوز أو المسخ، وما يفسر كذلك أن كل شيء يمكن أن يصبح موضوعا للعبادة. والطبيعة تصبح مجتمعا كبيرا، ومجتمع الحياة، وليس من السهل في هذه الحالة تقبل الموت كحدث طبيعي، بل عادة ما ترجع أسبابه إلى فعل اصطناعي وعدواني كالسحر مثلا، فكل "الفكر الأسطوري يمكن أن يؤول كنفي مستمر وبإصرار لظاهرة الموت"[39]. إن الأموات يبقون أحياء دائما بين أفراد عشيرتهم، وهذا ما قد يؤدي أحيانا إلى عبادة الأجداد. وإنه "بالنسبة لفرد ما، فإن العيش يعني الانخراط الآني في تنظيم معقد من

---

(37) Ibid, p.137.

(38) Cassirer, Essai sur l'homme. Op.cit, pp.113, 114.

(39) Ibid, p.125.

المشاركات الصوفية مع الأفراد الآخرين أحياء أو أمواتا، ومع مجموعته الاجتماعية، ومع المجموعات الحيوانية والنباتية المولودة من نفس الأرض، ومع التراب نفسه"[40]. وليس من السهل إذا بالنسبة للبدائي، وحتى بالنسبة لنا نحن اليوم، أن ننفتح على مواضيع العالم بطريقة لا مبالية، فاستخدام المقولات لوحدها غير كاف لفهم الحياة، والتفاعل معها.

ويمكن تجاوز الفلسفة **الكانطية**، من خلال العودة إلى الأنتروبولوجيا الحديثة مع **جيمس فريزر**، الذي حاول أن يبرهن أنه لا توجد حدود فاصلة تماما بين عقلية بدائية وعقلية علمية، أو بين السحر والعلم. إن السحر يرتكز على إيمان ضمني، ولكن واقعي وصارم في وجود نظام واطراد في وقوع الظواهر الطبيعية، ولم يظهر الدين إلا بسبب عدم كفاية السحر وإخفاقاته المتكررة، وكان يجب على السحر أن يتقلص من أجل أن يولد الدين. وعندما بدأ الإنسان يسعى نحو الإلـــهي لم تعد القوى السحرية تتدخل كشرط أساسي لتفسير العالم، بل أصبح الإنسان يستعين بقوة الفضيلة فقط، كي يدفع عن نفسه الضرر، ويتجنب المحرم.

وإن إخفاق الإنسان في مجال السحر جعله يستنتج أن هناك قوى أعظم تتحكم في الكون، سواء كانت محايثة كالقوانين الطبيعية، أو مفارقة كالقوى الغيبية. إنه وعلى خلاف السحر الذي يقوم على الاعتقاد أن هناك ترابط بين جميع الكائنات (النظرة التركيبية)، وأن هناك تعاطف بين الكل، ما جعله يوظف كل من قوى الخير وقوى الشر، فإن الدين يضع خطا فاصلا بين الخير والشر، دافعا الإنسان إلى الانضمام إلى قوى الخير. والممارسة السحرية ترتكز على الاعتراف بالطابو، الذي لا تخضع قواعده لشروط أخلاقية، بل ينسب لأشياء الطهارة ويلحق بأخرى الدنس. ومن سلبياته أنه يثقل حياة الإنسان، بأن يجعله معرض لالتزامات كثيرة ولعقوبات أكثر، وهو يقضي على الفردية والمسؤولية، فمن يخترقه ويلمس غيره فإنه ينقل إليهم جرمه، فيصبحون مدانين مثله. إن "نوايا من يخترق الطابو ليس لها أي تأثير

(40) Levinas, Entre nous. Op.cit, p.64.

على مفعول الطابو [...] وأخلاقية من يخترقه لا تهم كثيرا، فالعقاب سيلحقه حتما، تماما كما أن الأمطار تسقط على العادلين وغير العادلين"[41]. والطابو يساوي بين المقدس والمدنس وهو لا يدافع عن الخير ولا يدفع الشر، لأن كل شيء يمكن أن يكون طابو بسبب عدم وجود حدود فاصلة بين ماهية الأشياء والأفعال، بل هناك تحول مستمر من النقيض إلى النقيض. أما الممارسة الدينية فقد جاءت كي تزيل عن الإنسان هذا الثقل، بالتركيز على المسؤولية الفردية، فالحرية أساس القيام بالفعل، بالإضافة إلى النية كذلك، كما أنها تحدد إيجابية أو سلبية الأفعال، وتعمل على تطهير النفس، وتهذيب السلوك. وهي يؤكد هكذا بأن الأشياء لا تحمل في ذاتها الطهارة والدنس، بل طريقة استعمالها هي التي تحدد قيمتها. إن هذه الخصائص الإيجابية جعلت الدين بديلا مقبولا للمعتقدات السحرية.

ولكن في البداية لم يتم رسم حدود بين الهنا الأرضي والهنالك في الحياة البدائية، كما هو الحال في الممارسات الدينية اللاحقة، "فلا يمكن تبسيط القوى الموجودة في الطبيعة، ليس لأنها جزء من الهنالك، ولكن لأن الهنالك غير منفصل عن الهنا الأرضي، وبين هذا العالم والعالم الآخر... فإن البدائي لا يميز بينهما"[42]. ولكن **كانط** عمل من خلال النظام الميتافيزيقي الموجود في الدين والمرسخ لمبدأ الانفصال، على الوصول به إلى حدوده القصوى، عندما اعتبر أن العلم لا يعترف إلا بـ: الفينومان. إن ميتافيزيقاه تبقى بدون مشاركة وجدانية، وبدون قصدية وبدون عواطف. إلا أنه بفضل نظرية **برول**، وقبله **هيجل** أيضا تغيرت دلالات العقل، بأن أصبح "مصطلح العقلي يتحدد بتأكيد أن الفكر الإنساني لا يتعلق فقط بوضعية خارجية متعلقة بالمناخ، والجنس، والمؤسسات، ولا يتعلق كذلك بالعادات الذهنية القلقة التي تأتي لتظل النور الطبيعي، ولكنه هو في ذاته تعلق يتدفق من إمكانية متناقضة، تجعله إما يتوجه نحو العلاقات المفاهيمية

---

(41) Cassirer, Essai sur l'homme. Op.cit, p.155.

(42) Levinas, Essai sur l'homme. Op.cit, p.61.

أو يبقى في المشاركة"[43]. إن عقل الإنسان أوسع مما اعتقد **كانط**، فهو قادر على محايثة الطبيعة بطريقة منطقية وموضوعية، كما أنه قادر على محايثتها بطريقة انفعالية ووجدانية. وهناك اليوم حنين للعودة إلى الماضي وإلى الأصول، وهذا الحنين مرتبط بعدم كفاية العقل التقني.

2 - نقد الواجب الأخلاقي:

هل تمكن كانط الارتقاء من الأخلاق إلى الإيطيقا؟

إن مفهوم الأخلاق يتعلق بالآداب الحسنة الواجب على الإنسان إتباعها، والتي عند مخالفتها يتعرض للعقاب، فهي موجهة لإدانة الشرور الجزئية والفردية، من غير أن يكون لها أي موقف من الشرور الجماعية والكلية. إن "الأخلاق التي انتصرت لقرون كثيرة وحتى اليوم هي التي كانت تحدد قواعد الآداب الحسنة (التعاليم الدينية، العهود، والطابوهات)، المرتكزة على الاحترام غير المشروط للدين، ومعاقبة المخالفات الصغيرة بشكل مثالي ومسرف، ولكن في المقابل كانت متسامحة بشكل عجيب تجاه العنف المرتكب على مستوى أكبر، أي على المستوى العالمي بين الدول، وبين مختلف المجتمعات والطبقات الاجتماعية"[44]. وليس **كانط** من المفكرين الذين يمكن إدراجهم في هذا التصور الضيق للممارسة الأخلاقية، لأنه اتجه بفكره إلى الإنسانية جمعاء، مدينا الحروب والصراعات. ورغم ذلك لا يمكن القول أنه أسس إيطيقا، لأن "الإيطيقا الحديثة تعرف على أنها مكونة من مبادئ معيارية، موضوعة بوعي من طرف الإنسان، كنتيجة لنقاش جماعي"[45]. في حين أن الأخلاق عند **كانط** هي نتاج عقل متعال، لا علاقة له بالشروط الموضوعية.

والإيطيقا لا ترتكز على الآداب، ولا على العلاقات التي يقيمها

(43) Ibid, p.66.

(44) Marsan, En quoi le mal nous rend plus humain. Op.cit, p.317.

(45) Ibid, p.325.

الإنسان مع ذاته، إنها تراعي الآخر، فارضة احترام شخصه وحياته والقبول اللامشروط به كونه مختلف عنا. إن الانفتاح على الآخر، سمح بالتفكير في حقوق الإنسان، ومهمة الإيطيقا الأساسية هي تحديد ما يجب تفاديه، وحصر ما هو شر بالتركيز على الفعل، وعلى الحالات الخاصة من أجل ألا يستفحل الشر. ولقد تضمنت الأخلاق **الكانطية** ما يلزم باحترام الآخر، ومعاملته معاملة إنسانية، ولكن هذه الدعوة كانت مرهونة بالتخلص من المنافع الشخصية، وذلك بربط الواجب بشمولية الفعل. أما الإيطيقا فهي مبادرة فردية منفصلة عن الموقف الجماعي، " فلا ينظر إلى الإيطيقا إلا فرديا. وهكذا إذا كنا مخطئين عندما اعتقدنا أنها موقف يمكن أن ينظر إليه جماعيا، لأن الفعل الإيطيقي الفردي هو الذي يمكن أن يسمح للوضعية الإنسانية أن تتبدل L'agir [...] وبدلا من إقامة الإيطيقا كإديولوجيا جديدة تسمح بتوحيد الرجال والنساء للبحث عن مثال Un idéal وتمنحهم هدفا مشتركا يحاربون من أجله، يظهر أنه من الأولى البرهنة لما يكون التصرف بطريقة إيطيقية بالنسبة للفرد ضامنا لسعادة فردية "[46]. وهكذا يتم الإعلاء من شأن الفرد بعيدا عن التوجهات الإيديولوجية، والأهداف الجماعية التي تقيد الإرادة الفردية ولا تحقق السعادة دائما، كما حصل في كل من النازية والاشتراكية مثلا.

ولكن يبقى للأخلاق أهمية بالنظر إلى الميتافيزيقا والإيطيقا، وذلك لأن "الأخلاق شاملة، ولا يمكن أن تتأسس لا على الدين ولا على الميتافيزيقا. ويجب أن نفهم من الأخلاق نظرية الواجبات اللامشروطة للإنسان تجاه الإنسان. لأن كل الناس يولدون أحرارا ومتساوون في الحقوق "[47]. وإذا كانت الأخلاق تتميز باللامشروطية، كالواجب تجاه الوالدين، فإن الإيطيقا تتناقض معها ومع بعضها البعض، لأنها ليست موحدة، " فإيطيقا المبارزة لا تتوافق لا مع بعضها البعض، ولا مع أخلاق حقوق الإنسان [...] وفي حين أن الواجبات الأخلاقية لا مشروطة، فإن الواجبات المرتبطة بوظيفة ما هي مشروطة. إن الصحفي، والطبيب، إلخ،

---

(46) Ibid, p.337.

(47) Conche, Quelle philosophie pour demain? Op.cit, p.123.

كي يتهربوا من واجباتهم، ما عليهم إلا أن يتوقفوا على أن يكونوا صحفيين أو أطباء"[48]. إن إيطيقا المبارزة متعلقة بتسوية النزاعات الشخصية، باللجوء إلى المبارزة بالسيف أو استعمال المسدس، وقد كانت محكومة بقواعد إيطيقية كضرورة الالتزام بإشارة الحكم التي تحدد انطلاق المبارزة أو إطلاق النار، أو ضرورة إنهاء المبارزة بمجرد ما يصاب الخصم بجرح. إن هذه القواعد تختلف من بلد لآخر، وهي في مجملها مناقضة للأخلاق وللقوانين المدنية، لما ينجر عنها من أذى وضرر، لذلك هي اليوم ممنوعة قانونيا. أما بالنسبة للطبيب مثلا فقد يجد نفسه في وضع يتطلب منه وضع حد لواجبه المهني الذي يقتضي الحفاظ على الحياة، والإنصات لصوت ضميره ولإنسانيته، عندما يتعلق الأمر بالقتل الرحيم مثلا.

وإن فهم **كانط** للعدالة وللحقوق يندرج ضمن مدرسة الحق الطبيعي الحديث، ولكن من أجل التميز عن هذا التيار، فقد وظف المفاهيم المعهودة كالإلزام الأخلاقي، وحرية الشخص، مع تطبيق الإجراءات العقلانية الخاصة بالاستنباطات المحضة على الحقوق. إن "النظرية **الكانطية** حول الحق ترغب في أن تكون عقلانية محضة، وميتافيزيقية مؤسسة بطريقة قبلية، في حين أن مدرسة الحق الطبيعي، مهما كان نزوعها إلى العقلانية، فإنها كانت ما تزال تبحث عن نقطة ارتكاز لبناياتها في ذخيرة تجريبية، وفي تجربة محصورة في ملاحظة مزعومة للطبيعة الإنسانية المعزولة، والمجردة من سياقها الاجتماعي. وليبنتز نفسه قد شيد مشاريعه الخاصة بأنساق الحق انطلاقا من التعريفات [...] وإن **كانط** يرجع الإلزام المستنبط إلى عمق الضمير الأخلاقي للشخص المفكر، والذي سيصبح عقلانيا كلية"[49]. فلا يعني الحق لديه أكثر من شرط لسلوك الفرد الأخلاقي، وهو الضامن لحريته الفرد، من غير أن يربطه باجتهاد القاضي الذي يساهم في تحديده، أو بالعلوم القانونية التي تنظر للحق كتوزيع بين أفراد متعددين داخل وحدة. إن

---

(48) Ibid, p.125.

(49) Kant - La métaphysique des mœurs, 1er partie, doctrine du droit - préface par: M. Villey, introduction et traduction par: A. Philonenk. J. Vrin 5ème édition 1993, p.10.

الحق لديه يبقى مجرد سلطة أو كفلك من الحرية. وإن "الحق في الملكية حسب شطط مدرسة الحق الطبيعي الحديثة، والتي إذا ما دفعنا بنزعتها الذاتية إلى أقصى حدودها، فإن **كانط** يعرفه بأنه سلطة مطلقة. ما يعني نكران جانبه الاجتماعي. وإذا كان يوجد من بين قرائنا مالك عمارات، فإنه يعرف بأن الملكية تحمل أيضا أعباء وليس فقط حريات"[(50)]. إن الحق لا يرتبط فقط بالحرية، ولكنه مرهون أيضا بالأعباء التي تحد من الحرية لحظة التأسيس له، ولحظة حيازته.

إن تأسيس العدالة على نسق عقلاني خاصية مشتركة بين **كانط**، وبين مدرسة الحق الطبيعي (**لوك، هوبز، هيوم**)، باعتبار أن الإنسان الفرد حر بطبيعته، وعليه فإن النظام العام مرهون بالعقد الاجتماعي، الذي يوصل المجتمع إلى الكمال القانوني، أي العالم كما يجب أن يكون. إن "القانونيين قد خضعوا لسلطان التصور **الكانطي** للحق، فهو علم معزول بدون علاقة مع علوم الطبيعة... وعلم منفصل عن السياسة وعن الاقتصاد... ومنفصل حتى عن الأخلاق بمعناها الدقيق... ولقد حدد بصرامة حدود علم الحق من حيث أنه دراسة للقوانين الخارجية العامة، المتساوية لدى الجميع، والمتوافق مع جزاء الدولة، حيث يصبح الإلزام مقياس الحق وقاعدته"[(51)]. ولكن عالمنا اليوم يتخلص من سيطرة المثالية الألمانية في مجال نظرية الحق، بمقدار ما يتأمرك .S'américanise ولا يمكن إذا تحديد الحق بطريقة قبلية، أو جعله مرتبطا فقط بإرادة الإنسان الحر، الذي يحدد في عزلة ما هو خير وما هو شر، بالارتكاز فقط على قاعدة التعميم، ولكن الحق يرتبط بشروط اجتماعية معقدة، قابلة للتطور الذي يمدد ويوسع حقا ما أو يقلصه.

3 - كانط في مفترق طرق الحداثة:

إن الميتافيزيقا بمعناها الجديد عند **كانط** تأخذ بعين الاعتبار علاقة

---

(50) Ibid, p.20.

(51) Ibid, p.13.

الذات بالموضوع، فرغم ما تملكه الذات من قبليات، إلا أنها ليست في منأى عن العوائق، التي لا تعيرها الميتافيزيقا القديمة أية أهمية، فهي "خطاب يتطور كلية بدون إعطاء أي اعتبار لمتطلبات الفهم والمعنى للذات المحدودة"[52]. ما أدى إلى تحويل المعرفة كفكرة Idée إلى المعرفة كمفهوم Concept، أي كنشاط وحركة بين الذات والموضوع، وليس كمجرد انفعال الذات من خلال ما تتلقاه عن طريق الوحي أو عن طريق الحواس. لذلك فإن فلسفته ضرورية لاستكمال الحركة التنويرية والثورية في فرنسا، التي كانت تحاول بقدر المستطاع التخفيف من وطأة الدين واستبداد الحكم السياسي. وإذا أردنا أن نكون منصفين نقول أننا أمام حركة تحاول المصالحة بين الأنوار (العقل) وبين الدين (الروح). كما عملت على المصالحة بين التاريخ والغائية، بحيث يصبح التاريخ مشتركا بين الإرادة البشرية والإلهية. وإذا فهمنا أن التاريخ يبدأ مع خلق آدم، أي منذ وجود الإنسان في الجنة، حينما كانت الإرادة الإلهية هي المسيطرة، فإنه منذ أن حدث الانفصال بين السماء والأرض، أصبح الإنسان هو المتحكم في التاريخ، "فبمجرد خروج الإنسان من الجنة، فليس لله ما يقوله"[53].

إن التعديل من الميتافيزيقا الكلاسيكية لا يرجع فقط إلى التحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها أوروبا، بل إلى الممارسة العلمية كذلك. إن تحويل الفلسفة إلى علم مع **كانط** هو أسمى أهداف المثالية الألمانية، من أجل التخلص من الدوغمائية بكل أشكالها. إنه لا يحاول التخلص من الدين، بقدر ما يحاول التخلص من الدوغمائية الموجودة في الدين، ولا يحاول التخلص من الأخلاق، بل من الدوغمائية الموجودة في الأخلاق. هناك في نظره " ثلاث مراحل يجب على الفلسفة أن تقطعها في تطورها نحو الميتافيزيقا، فالمرحلة الأولى هي الدوغمائية، والثانية هي المرحلة الشكية، والثالثة هي مرحلة نقد العقل النظري"[54]. إن الفلسفة النقدية تبقى

---

(52) Kant, Critique de la raison pure. Op.cit, p.23.

(53) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, p.74.

(54) Bouveresse, La métaphysique. Op.cit, pp.108, 109.

فلسفة متعالية، لأنها تنصب على شروط المعرفة، وتبني تصوراتها للعالم انطلاقا مما هو قبلي.

إن "كانط يتموقع في مفترق طرق الحداثة"(55)، فمعه تنتهي حقبة قديمة، ومعه تبدأ أخرى جديدة، فهذه الوضعية التاريخية تدل على أنه يفكر بالفعل وبعمق في حاضره، باحثا عن أحسن الوسائل المعرفية المعبرة عنه. وهو يدرك أنه لا يعيش عصرا مستنيرا، ولكنه كان يعيش عصرا من أجل التنوير، و"الآن إذا تساءلنا والحالة هذه، هل نعيش حاليا عصرا مستنيرا؟ فسيكون الجواب لا، ولكن نعيش بالتأكيد في عصر من أجل التنوير". "أكيد في عصر من أجل التنوير"(56) وإذا كانت الفترة التي سبقت **كانط** بدون تنوير، وإذا كانت الفترة التي لحقته هي لحظة تنوير، فإن الفترة التي عاشها هي مرحلة وسطى تحضر للتنوير وتأمل فيه. إن حداثته قائمة على العلاقة التي يقيمها بين الحاضر والفلسفة، فالحداثة لديه موقف قبل أن تكون مرحلة من التاريخ، وهي تتميز عن الموضة التي لا تفعل أكثر من أن تلاحق حركة الزمن. في حين أن الموقف يسمح بفهم ما يوجد من بطولة وقرار شجاع في التعامل مع الزمن الراهن، فالتنوير هو "خروج الإنسان من قصوره، والقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير [...] تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا هو شعار التنوير"(57). إن التنوير يفتح المجال لظهور الفردانيات، ويسمح بتعدد الآراء والاختلاف بعيدا عن ضغط السلطة السياسية أو الدينية المتميزة بالأحادية المطلقة، ولكن **كانط** في المقابل يؤسس نظرته للحياة وفق قواعد صارمة يلزم الجميع باحترامها، فيصبح بذاته سلطة جديدة تحرم الآخرين من الجرأة والشجاعة التي تمكنهم من استخدام فهمهم الخاص.

إن الفلسفة **الكانطية**، وإن كانت فلسفة نقدية تعبر عن شجاعة صاحبها في مواجهة الاعتقادات السائدة، فإنها لا تترك للفرد الحرية في أن يفعل

---

(55) Le Blanc Guillaume, Le conflit des modernités selon Foucault - Magazine Littéraire N°309 (Kant et la modernité), avril 1993, p.56.

(56) Kant - La philosophie de l'histoire- édition établie et traduite par: Stéphane Piobeta. Denoël, édition Montagne (Paris) 1947, p.53.

(57) Kant, La philosophie de l'histoire. Op.cit, p.144.

ويفكر كما يشاء، فنظرتها للفرد تختلف عن نظرتها للنوع الإنساني. لأن النظر إلى الفرد بمعزل عن الجماعة يؤدي إلى الوقوع في التشاؤم حول مصير الإنسانية، لأن سلوك الأفراد لا يعكس إلا المظاهر السلبية كالتدمير والخبث، والتي تعبر عن حركة غير منتظمة، يصعب علينا أن نستنبط منها أية عزيمة معقولة تسمح لفيلسوف التاريخ مثلا أن يحدد مسبقا القوانين العامة التي تحكم مسار التاريخ. أما النوع الإنساني، فله قابلية طبيعية تسمح باستخدام العقل وتجاوز الغرائز، وتحقيق المثل العليا، " فعند الإنسان (ككائن عقلاني وحيد فوق الأرض)، فإن التدابير الطبيعية التي تهدف إلى جعله يستخدم عقله لم تحصل على تطورها الكامل في الفرد، ولكن فقط لدى النوع. إن العقل لدى مخلوق هو القدرة على تعميم القواعد، والعزم الذي يرأس استعمال كل القوى بعيدا عن الغريزة الطبيعية، ومشاريعه لا تعرف حدودا. ولكنها نفسها لا تشتغل بطريقة غريزية، لأنها بحاجة إلى أن تجرب نفسها، وتختبرها، وتتعلم، من أجل أن تتقدم بطريقة متصلة من درجة ذكاء إلى أخرى "[58]. ويبقى الأفراد مختبر يمارس فيهم النوع الإنساني تجاربه المختلفة، من أجل أن يكون تقدمه ناتجا عن مجهود، لا عن غريزة طبيعية. وليس الفرد هو المكلف بتحقيق غاية تطوير العقل الذي منحته له الطبيعة، ولكن النوع الإنساني أجمعه مكلف بذلك.

كما أن **كانط** يجعل تحقيق المواطنة من مهام الإرادة العامة. إن "المواطنة هي التعبير عن الإرادة العامة التي تشكل في الواقع العقد الأصلي الحقيقي [...] وهذا ما يميز جذريا التصور **الكانطي** عن تصور **هوبز**. وعند إبرام العقد، فإن الناس لا يتنازلون عن إرادتهم، فهذه الأخيرة يجب مع ذلك أن تكون متميزة عن إرادة الجميع. ليس فقط أنها لا يمكن أن تسلم لإرادة فردية، ولكن لأنها ليست حصيلة جمع الإرادات الفردية"[59]. إن الإرادة العامة تبقى متعالية ومجردة، بما أنها متميزة عن إرادة الجميع، وبما أنها ليست حصيلة الإرادات الفردية.

---

(58) Ibid, p.28.

(59) Roulet, Kant: histoire et citoyenneté. Op.cit, pp.172, 173.

ويبقى الفكر الكانطي يتخذ بالنسبة للمفكرين الفرنسيين شكلا من الوضعية الوسطى بين التقاليد العقلانية (**ديكارت**، و**مالبرانش**، و**ليبنتز**)، والتجريبية (**باكون**، **لوك**، و**كوندياك**) "مصالحا بين التجربة والعقل، وبين العاطفة والذكاء"(60). وربما تكون هذه الوضعية الوسطى هي التي جعلته يحافظ إلى اليوم على مكانته، وعلى قيمته.

4 - قيمة النزعة الإنسانية الكانطية:

يتقاسم هذا الفكر اليوم اتجاهات كثيرة، فبعضها يتجه نحو ما هو علمي، وبعضها الآخر نحو ما هو أخلاقي، "فخلال العشر سنوات الأخيرة، تياران رئيسيان استحوذا على الانجاز **الكانطي**، فمن جهة النقد الأول نجد الفلسفة التحليلية [...] ومن جهة نقد العقل العملي، ومع فلسفة الحق أو القانون، نجدها خاصة عند **راولز**"(61). وسنحاول أن نركز على موقع هذه الفلسفة اليوم، بالتركيز على تطبيقاتها الأخلاقية والإنسانية عند كل من **ليفناس** و**راولز**.

أ - كانط والنزعة الإنسانية عند ليفناس :

ما تزال فلسفة **كانط** اليوم تستثمر في تأسيس النزعات الإنسانية، كما هو الحال عند **ليفناس** الذي حاول إقامة علاقات إنسانية تحكمها روابط روحية، "فوحدها العلاقة بين كائن وآخر يمكن أن تكون روحية [...] وما يهم هو المتاجرة الروحية بين الكائنات، ولا يتعلق الأمر هنا بالاحترام ولكن بالحب"(62). وهو يدعو إلى اليقظة والاستعداد، من أجل استقبال وضيافة الآخر ومحبته وتحمل مسؤوليته، وأخذها على عاتقنا وكأنها مسؤوليتنا. ويلجأ إلى مفهوم الدين الأفقي، الذي يظل على أرض البشر، والذي يجب أن يحل مكان الدين العمودي، الذي يتوجه نحو السماء. إن

(60) Douailler Stéphane & Vermeren, Le passage du Rhin. Op.cit, p.47.

(61) Roulet, Kant : histoire et citoyenneté. Op.cit, pp.146, 147.

(62) Levinas, Entre nous. Op.cit, pp.78, 79.

البقاء في العالم يسمح بالتفكير في علاقة الناس بعضهم ببعض، والاقتراب من الآخر يعبر عن نوع من التعالي الأفقي، والذي يتيح بعدها تعاليا عموديا إلى الله. ولكن " أن يكون هذا التعالي قد حدث نتيجة الانطلاق من العلاقة الأفقية مع الغير، لا يعني أن الإنسان الآخر هو إلــه، ولا أن الله هو آخر كبير"[63]. فهناك حدود فاصلة بين الإنسان والله، وبالتالي تعذر تحول أحدهما إلى الآخر، ولكن من الأجدر بالإنسان أن يكتشف المعنى الحقيقي لله، من خلال العلاقات الإنسانية، وليس من خلال علاقته بالله فقط.

إن **ليفناس** يرفض وحدة الوجود، التي يفقد فيها الإلــهي خصوصيته وتميزه عن بقية الموجودات، كما يرفض التجليات الحسية لله، كما هي في أشعار الوثنيين، لأنها تفقد الله غيبيته بسبب الأوصاف البشرية التي تلحق به. ومن الأفضل البحث عن إلــه يخترق المحايثة بدون أن ينتظم فيها، وذلك في حال ظهوره وتجليه كمناصر للمهزومين، وللفقراء، وللمطرودين، حينها فقط يكون محايثا للعالم، من غير مسايرة نظامه الداخلي، وبهذا لن تتمكن المحايثة من أن تنتصر على التعالي.

إن **ليفناس** يرى أن قرب الله يكون من خلال وجه الآخر، ويتكلم كذلك عن تحالف بين الله والفقير، بحيث يؤدي تقربنا من الفقير إلى التقرب إلى الله. إن العلاقة الأفقية ليست محض علاقة مقفلة، ولكنها تطمح في النهاية إلى التقرب من الله، والنتيجة الأخيرة أن الله ليس إلــه مفارقا للعالم، وليس إلــه محايثا تماما له. إن كل من المفارقة والمحايثة خاصيتين ضروريتين للذات الإلــهية. وهذه النظرة الجديدة تجعل **ليفناس** يتجاوز بكثير الفهم **الكانطي** لحقيقة الذات الإلهية، التي يعتبرها ذاتا متعالية بإطلاق أو شيئا في ذاته، وبالتالي منفصلة تماما عن العالم الحسي، مما يجعل العقل البشري غير قادر على إدراكها أو البرهنة على وجودها. وهناك أيضا تجاوز للفكر **الهيجلي** الذي يطرح المحايثة كتواطؤ مع نظام العالم وعدم الاكتراث بالضعفاء.

---

(63) Ibid, p.90.

ويناقش ليفناس السلام، والذي لا يقصد به السلام بين الشعوب والحكومات، والمتوصل إليه عبر المعاهدات والاتفاقيات الخاضعة للفكر العقلاني، والمضمون بواسطة العناية الطبيعية. بل السلام ينبع من السلام الداخلي، في زمن يعرف كارثة على المستوى الإنساني (الحروب المتكررة)، وعلى المستوى الروحاني كذلك (موت الله). وليس هناك في نظره ما يبرر معاناة الآخر، فقد اعتاد المسيحيون على تبرير المعاناة بالخطيئة الأصلية، أما اليهود فيبررونها بعصيانهم لنبيهم. ونجد أيضا أن بعض الفلاسفة يبررون ذلك، بانسجام العالم وكماله، كما هو الحال بالنسبة لـ: ليبنتز، ونفس الشيء بالنسبة لـ: هيجل الذي يدخل المعاناة في حركة التناقضات الضرورية لإنتاج الحقيقة. ولقد حان الوقت في نظر ليفناس لنهاية علم الربوبية، لأن " تبرير ألم القريب هو بالضبط مصدر كل لا- أخلاقية "[64]. إن التاريخ ليس بحاجة لفلسفة الإلهيات، ويمكنه أن يكون مقدسا بدونها، ويمكن للإيمان أن يوجد من خلال النظام الذي يمكن إقامته بين البشر L'ordre interhumain، والذي يحتقر الحرب ويمجد السلام. إنه " يجب على البحث الميتا- إيطيقي أن يتوجه إلى المشكلات التي لها محل فيما فوق الوجود. ولا إنسانية الحرب كامنة في استعمال الناس، وبإسكات اكتراثهم عن طريق شراء صمتهم. إنها تستعمل الناس كمواد وتجعلهم يخونون التزاماتهم بواسطة الرشوة... إنها تضع الحرية في خطر، ولكنها أيضا تقضي على إمكانية الالتقاء الحقيقي مع الآخر [...] فنهاية التاريخ تبرر كل التضحيات، هكذا فإن الوجود يتطور كتاريخ. لكن هذا التاريخ ليس تاريخ أي شخص، وبالأخص ليس تاريخا من أجل أي شخص. وبسبب ذلك فإنه يتحول إلى فوضوية معاد تسميتها بالرأسمالية -من أجل حاجات القضية- "[65]. إن الحرب اليوم هي منتوج رأسمالي، له مبرراته الاقتصادية، المرتبطة خصوصا بصناعة الأسلحة وآبار النفط. وفي هذه الحرب يصبح الإنسان لاشيء، والكل يفقد إنسانيته، المنتصر كالمنهزم.

---

(64) Levinas, Entre nous. Op.cit, p.116.

(65) Tayse Jean-Luc - Eros et fécondité chez le jeune Levinas- L'Harmattan, 1998, p.218.

إن **ليفناس** مثله مثل **كانط** يعارض فلسفة **هيجل** من خلال التركيز على البدايات، وعلى الأصل بدل النهايات، إنه "يستبدل فلسفة النهاية بفلسفة البداية، التي تتطور أساسا حول مفهوم الأصل، هذا الاستبدال يجعله يعارض الفلسفة **الهيجلية**"[66]. إن الأصل يرمز إلى اللحظة أو الخصوبة، أما النهاية فهي الموت أو الشيخوخة التي لا بد من الهروب منها. إن هناك علاقة بين الرغبة وبين الحاجة إلى الفرار، حيث أن الهرب من الموت أو من الشيخوخة لا يكون إلا بواسطة الإنجاب (الرغبة). إذا بدل النهاية، نهاية الزمن ونهاية التاريخ (اليأس، عدم وجود مخرج، العنف، الحرب)، لا بد من تدشين مهرب أو مخرج الغيرية، كسبيل للأمل، والخلاص، والحب، والسلام، والحقيقة، والعدالة.

ولقد شارك **كانط** في إزالة فلسفة الإلهيات، لأن الأخلاق يمكن أن تقوم بدون دين، لذلك استفاد **ليفناس** من فلسفة الواجب، حين رأى أن علاقتنا مع الآخرين يجب ألا تقوم على أساس المنافع المتبادلة، بل يجب أن نسعى لنجدتهم مجانا. وإذا فعلنا هذا بدون انتظار عون خارجي، نكون جديرين بأن نتلقى عونا من الله، فلا يجب أن نشترط منذ البداية أي عون، من أجل أن نسعى لنجدة الآخر، فمن "أجل أن نكون جديرين بمساعدة الله، يجب أن نرغب في أن نفعل ما يجب أن نفعل بدون مساعدته"[67]. إن فلسفة الأخلاق تقوم على الاستحقاق والجدارة، بحيث لا يهمها إلا الآخر في إنسانيته وليس شيئا آخر، وهي مستعدة لإعطائه الأولوية، لأنه "يظهر من اللائق للطبيعة الإنسانية ولطهارة الأخلاق أن تؤسس انتظار العالم الذي سيأتي على أحاسيس الروح الفاضلة، بدلا من تأسيس فضيلتها على رجاء عالم آخر"[68]. فلا يجب أن يكون الأمل في وجود العالم الآخر سبب فضيلتنا.

ومن أجل التعرف على تأثير الفكر **الكانطي** على **ليفناس**، فإننا نتساءل عن علاقة الإيروس كلذة غريزية بالأخلاق في كلا الفلسفتين؟

---

(66) Ibid, p.264.

(67) Levinas, Entre nous. Op.cit, p.127.

(68) Bréhier, Histoire de la philosophie. Op.cit, p.242.

إن الإيروس وإن كان من الحاجيات الحميمية، إلا أنه يعبر عن العار والإخفاق، لأن لا غاية توجهه، فهو تيه، واللذة هي محل إخفاقه، "فحركة الإكستاز [...] تخفق بشكل مثير للرثاء في اللذة، والتي هي بشكل طبيعي لذة شخص ما، رابطة هكذا الأنا بذات وذلك لوقت قصير!"[69].

لقد كان ليفناس في البداية محتقرا للإيروس، بسبب كونه بدون غاية ولا هدف، فالتحسس والملامسة تتم بطريقة فوضوية، وهي تبحث بدون أن تبحث، أو بالأحرى عن ماذا تبحث؟ إن نهاية الحركة الإيروسية ليست خاتمة، ولكنها انقطاع الحركة، فلما لا يكون الإيروس هو مجرد مقصد خاطئ، أو هو خلط ممكن بين المحبوب والمأكول. ورغم أنه يربط بشكل مباشر بين طرفين، فهو في ظاهره علامة على الغيرية، إلا أنه رغم ذلك يخلق مسافة كبيرة بين الطرفين، "فإذا كان الإيروس علاقة مع الآخر وبدون واسطة، فإن ليفناس يعرفه كذلك على أنه المسافة الأكثر راديكالية"[70]. وخاصة عند إخفاق الالتحام La fusion، فالإيروس مرتبط بما يفلت أو يتهرب دائما.

إن ليفناس كان ينشد تأسيس الإيطيقا كعلاقة ميتافيزيقية، الأمر الذي يتطلب الاحترام والمسافة، في حين أن اللذة La jouissance هي لحظة انفصال، ما يفسر عدم القدرة على النظر إلى وجه الآخر المغتصب، والمدنس، والضعيف. إن " الاكتشاف بقدر ما هو ليس كشفا عن سر، يعني هنا الاغتصاب الذي لا يبرأ من جرأته. فعار التدنيس يجعل العينين تهبطان بدل أن تتفحصا المكشوف"[71]. والخصوبة (الإنجاب) نفسها تجسد نمطا من الانفصال، فالابن كائن منفصل، والإيروس يناقض الأخلاق لأنه لا يحترم الآخر، أو على الأقل هو في وضعية وسطى بين الاحترام وعدم الاحترام. إن "العراء الإيروسي كافتضاحية Exhibitionnisme يستفز ويدنس،

---

(69) Tayse, Eros et fécondité. Op.cit, p.31.

(70) Ibid, p.57.

(71) Ibid, p.92.

والحدث الإيروسي يحصل في اللااحترام، وكأنه على حواف الاحترام واللااحترام"[72]. إنه اجتماعية اللا- تفاهم.

إن **ليفناس** كان يأمل في علاقات اجتماعية قائمة على الصداقة التي تحقق الوحدة والتقارب من خلال اللقاء المباشرة مع الآخر، في حين أن العلاقة الإيروسية تتوجه نحو التلذذ، مما يجعلها تؤدي إلى التباعد، وبمجيء الأولاد تزيد فرقة الطرفين. إن "الإيروس يذهب إلى ما بعد الوجه Au-delà du visage، لأنه يتوجه نحو الأعماق المجهولة لما ليس بعد، والذي هو محض عدم، والذي يقال عنه كذلك تافه، والموصوف بالمخالف للقانون Clandestin"[73].

ورغم ما يظهر في الإيروس من سلبيات، إلا أن بفضله يمكن التفكير في الوحدة والكثرة بطريقة جديدة، كما هو الحال في العلاقة الموجودة بين الزمن واللحظة، فالزمن هو خصوبة اللحظة، أو يمكننا أن نقول بأن اللحظة تنجب الزمن. إن " الزمن هو بشكل ما خصوبة اللحظة، فالامتياز المدرك في الإيروس أنه يسمح بإعادة التفكير في الوحدة والكثرة بطريقة جديدة"[74]. وإمكانية المصالحة بين الميتافيزيقا والإيطيقا تبقى قائمة، لأن التعالي يحتاج إلى الانفصال، والرغبة في الآخر هي في الحقيقة رغبة ميتافيزيقية. إن "الرغبة المستحضرة بدءا من الصفحات الأولى والمسماة رغبة ميتافيزيقية (الكلية والنهاية، ص3)، هي معطاة بمعنى غير معتاد تماما، مما جعل **ليفناس** يخصص أسطرا طويلة من أجل تحديدها - الأمر يتعلق بالحركة الذاهبة من الأنا نحو الآخر- فالرغبة هي العلاقة الميتافيزيقية التي تضع الواحد في علاقة مع الآخر"[75]. إن الخصوبة لها معنى آخر أيضا، فهي كذلك قدرة على اتخاذ مصير آخر، غير المصير المفروض علينا أو المحدد لنا بواسطة القدر.

---

(72) Ibid, p.100.

(73) Ibid, p.114.

(74) Ibid, p.187.

(75) Ibid, p.262.

وإن تجاوز **ليفناس** لـ: **كانط** يكمن في التركيز على الإيطيقا، ثم إنه يربط الأخلاق بالميتافيزيقا، وإذا كان موقفه من الإيروس في البداية يتميز بالتجريد وعدم الواقعية، فقد تغير تدريجيا بحيث أصبح الإيروس وسيلة لتحقيق الغيرية والإنجاب، وبالتالي فرصة لتدخل العدالة والقانون من أجل تحديد حقوق الأسرة وواجباتها، وبالتالي فهو يعبر عن وضعية حضارية قائمة على الكشف والإخفاء، وعلى تحويل الحاجة إلى رغبة توافقا من جهة مع **كانط**، ومن جهة أخرى مع **هيجل** أيضا.

ب - جون راولز وحجاب الجهل:

لقد وجه المفكر الأمريكي **جون راولز** أبحاثه للعدالة والإنصاف، منتقدا الفكر البرجوازي والرأسمالي، ومحاولا تأسيس الأخلاق والعدالة على أسس مجردة من كل توجه مذهبي أو إيديولوجي، "فالحل الذي وضعه **راولز** سنة 1971 والذي بقي وفيا له... يكمن على طريقة **كانط**، في تأسيس الإجماع على هيئة التبرير أو الإجراء المتبع، من غير أن يتدخل مضمون المبادئ في ذلك، أي من غير أن يتمكن مذهب معين من فرض إجاباته"[76]. وينطلق **راولز** مما أسماه بالموقف الأصلي أو الحالة الأولية، التي تجسد عقدا اجتماعيا قائما على الحرية والمساواة والعقل، ويكون الأفراد فيه مستقلين، متحررين من القرارات السابقة. إننا هنا أمام ما يسميه **هوسرل** بالطاولة الفارغة، مع بقاء المصالح الأخلاقية العالية متحكمة في تعاقدهم. إنه يدرك أن الأفراد المقدمون على العقد الاجتماعي مختلفون من حيث المؤهلات، ومن حيث المكتسبات الاجتماعية وخاصة في جانبها المادي. ومن أجل التغلب على مثل هذا العائق، فإنه يطرح مفهوم حجاب الجهل، لأنه من "أجل المحافظة على الإنصاف في القرارات المتعلقة بالمبادئ وعدم السماح بتدخل المؤثرات الطبيعية والاجتماعية، فإن الشركاء يجهلون بعض الحقائق الخاصة... ولكنهم يعلمون كل الحقائق العامة التي

---

(76) Rawls John - Justice et démocratie - Introduction, présentation et glossaire de Catherine Audard. Traduit de l'anglais par: C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchouanowsky. Editions du Seuil, octobre 1993, p.29.

تؤثر على اختيار مبادئ العدالة، مما لا يسمح للمساومة وعلاقات القوى بالتدخل، فيصبح الحياد مؤسسا للعدالة"[77]. إن الحقائق العامة التي يجب على الشركاء الاجتماعيون عدم جهلها، تتعلق بالخصوص بالمصالح العامة القائمة على غايات أخلاقية عالية إن لم نقل مثالية.

وإن العدالة لا تنجح إلا في حال توفيقها بين مطلب المساواة ومطلب الحرية، "إننا نعرف المبدأ المطروح من طرف **راولز**، فمن أجل حل مشكلة العدل وتبرير التوزيع غير المتساوي للخيرات الأولية، لا يكون تفوق الأولويات المكتسبة للفائز بسبب مؤهلاته مشروعا، إلا بشرط أن تصبح في خدمة من هم أقل ثروة بسبب الطبيعة"[78]. فمن جهة أولى لا يمكن التنكر للملكية الفردية المكتسبة بواسطة الطبيعية أو بواسطة المؤهلات الشخصية الناتجة عن الجهد والتعب، ولكن من جهة أخرى يكون ضروريا مراعاة الوضعية الخاصة للناس، والذين كانت الطبيعة (الوراثة أو البيئة الجغرافية أو البيئة الاجتماعية) عائقا أمام تحصيلهم للثروة.

إن حق الملكية الفردية لم يتأسس إلا عن طريق الخديعة والمكر، حيث أن كل من يضع يده على قطعة أرض أو قطيع من الماشية، يدعي أنه ملكه الخاص، ويقنع الآخرين بذلك، لقد سبق لـ: **روسو** أن تعرض لهذه المسألة، حيث رأى " شعوبا فقيرة قابعة تحت قبضة حديدية، ونوع إنساني مداس من قبل قلة من المستبدين، وحشد مجوع، ومغمور بالحسرة والجوع، يشرب الغني في سلام دمهم ودموعهم، والقوي في كل مكان مسلح ضد الضعيف بسلطة القوانين المخيفة"[79]. إن القوة صفة ملازمة للغني (المكانة الاجتماعية، والسياسية، وسلطة القوانين، وكل ما يسمح بتنمية القدرات والطاقات العقلية). وإن البرجوازية ارتبطت عبر التاريخ، وعند اليونانيين مثلا بالنبل، والنبلاء كانوا يتميزون عن عامة الناس بتكوينهم الفكري الراقي، فالقوي هنا هو بشكل خاص الغني. إن هذا الوضع هو الذي جعل **روسو**

---

(77) Rawls, Justice et démocratie. Op.cit, p.366.

(78) Bodéüs Richard - La Justice et la cité - PUF, 1ère édition, décembre 1996, p.64.

(79) Ibid, p.30.

ينفر من واقع المجتمع المدني والسياسي، لأنه قائم في أساسه على المكر والخديعة، ما أدى إلى انقسام المجتمع، ونشوء الصراعات الطبقية والحروب. وهذا ما جعل **راولز** يفكر في وضع اجتماعي قائم على أساس الإنصاف، وعلى إعادة توزيع الثروة بطريقة عادلة، ما استلزم التركيز على وضعية تعاقدية متعالية، وشبيهة بالإلزام الأخلاقي **الكانطي**.

ثالثاً: الفلسفة الهيجلية

1 - فريدريك شليرمخر :

من أهم الانتقادات التي وجهها **شليرمخر** إلى **هيجل** تتعلق بالدين الوضعي، الذي يرى أن له دور بيداغوجي، كما ميز بين الدين والميتافيزيقا، من حيث أن الدين هو أساس التسامح، لأن المطلق موجود داخل كل واحد منا، في حين أن الميتافيزيقا تؤدي إلى اللاتسامح، لأنها تعتبر أن الحقيقة موجودة داخل نسق محدد. وحاول **شليرمخر** أن يقف موقفا وسطا بين المثالية والواقعية، أي واقعية الحدس والإحساس بوجود الله داخلنا، مركزا على فكرة الخضوع والتبعية كوسيلة لوحدة الجزئي والكلي، وعمل على المحافظة على التمثل الديني بإبقاء الله متعاليا، "فإحساس الخضوع يشكل داخل الضمير الوسيلة الوحيدة لوحدة الكائن المحدود مع الكائن اللامحدود"[80]، في حين أن **هيجل** اعتبر الخضوع عبودية لا بد من التخلص منها.

2 - فيورباخ :

ولقد ظهر تحول عميق وواضح في الفلسفة الألمانية مع **فيورباخ**، الذي انفصل عن المثالية **الهيجلية**، وطور المادية انطلاقا من نقد فكرة الله والدين في مؤلفه "**ماهية المسيحية**" سنة 1841. وعمق التأويل الذي اعتبر **الهيجلية** فلسفة ملحدة، ونقده خدم النزعة المادية أكثر مما خدم النزعة المثالية، لأنه

---

(80) Cottier, L'athéisme de jeune Marx. Op.cit, p.120.

قدس الإنسان، بنزع القداسة عن الله. وقد أرجع مصدر الدين إلى الإنسان نفسه، من خلال تأويل هرمينوطيقي للمسيحية، "فالنزعة الإنسانية في طموحها إلى إزالة كل إثبات لله بطريقة أنتروبولوجية [...] تجد في العصور الحديثة صوتها الأكثر قوة، والأكثر براعة عند **فيورباخ**. ولكن تحليل أطروحة هذا المؤلف تكشف عن طلب ثابت، إنه تشبيه ضمني للإنسان بالله والذي يسمح وحده باستخلاص بأن الله مرآة الإنسان"(81). ويتعلق الأمر إذا بزحزحة الرغبة وتحويلها من الله إلى الإنسان، وبتعبير أكثر دقة نقل الرغبة، من الرغبة في الله إلى الرغبة في أن يكون الإنسان إلــها. وهذا الموقف يستفيد من تجربة المسيح، فالمسيح هو إنسان وإله، أو إنسان تحول إلى إله، وهكذا يصبح الله في كتابه "ماهية المسيحية" مجرد وهم.

وأسس **فيورباخ** الواقعية الجديدة التي تؤمن بما هو محسوس فقط، بالإضافة إلى ضرورة الاهتمام بالغير، والذي تؤكد عاطفة الحب على وجوده، وهو ينظر للإنسان نظرة حسية من خلال كونه فردا واقعيا ملموسا، على خلاف نظريات المعرفة السابقة. إن الموضوع ليس شيئا من الأشياء ولكن أنا آخر، مما يسمح بالتأسيس للغيرية، على خلاف ما كان موجودا في الديانة المسيحية واليهودية الباحثتان عن خلاص فردي، يجعل من الإنسان أنانيا. أما **فيورباخ** فينخرط في نزعة إنسانية تركز على العاطفة، معتبرا أن الحب يجب أن يكون أساس العلاقات الاجتماعية، وبذلك تأسست نزعة إنسانية مثالية، تأثر بها **ماركس** لاحقا، والمفارقة أن " **فيورباخ** يقوم بمعارضة النشاط الذاتي للأنا المثالي بعاطفة الحب، وبمقدار ما يكثف **ماركس** موضوع العاطفة الإنسانية، فإنه يعود إلى الإثبات الذاتي للمثالية L'auto-affirmation "(82). وكأنه يعارض المثالي بمثالي آخر، لأن عاطفة الحب معطى ذاتي، كما أنه عارض الماديين، لأنه ينطلق من الموضوع الحسي التجريبي، ولكن يعتبر الموضوع أنا آخر يمكن الالتقاء معه عن طريق الحوار.

---

(81) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, pp.13, 14.

(82) Cottier, L'athéisme de jeune Marx. Op.cit, p.133.

كما رأى فيورباخ أيضا أن الإنسان كتصور ونموذج مكتمل في ذهن الناس هو إله الإنسان، وأن الدين هو اعتراف الإنسان بأسرار قلبه. وإذا كان الله يمثل موضوعا للوعي الإنساني، فهو الوسيلة التي يمكن للوعي بواسطتها أن يعكس وجوده الأساسي، فالوعي في حقيقته هو وعي بالذات، و" الله كله مؤسس في ذاتي، إنه الموضوع الخالص الذي يمكن لكل واحد أن يعكس عليه جوهره النوعي، بحسب تفاعل الذات مع الذات، والذي يفرج عن التمثل الداخلي للموضوع المطلق [...] ولأن الفرد يتأمل جوهره في شكل الآخر(الله)، فإنه يساعد بشكل ما في هذا الإسقاط الذاتي للذات بواسطة غيرية الأفراد الآخرين، والتي في أجل متوسط تكون بين كل واحد والآخر (الله)"[83]. وبتعبير مختصر، فإن الله هو وهم ناتج عن تأمل الذات لذاتها، والذي يرسخ بفعل الزمن كائنا يتهيأ للإنسان أنه مستقل بذاته، ويحوي في ذاته جميع صفات الكمال والقوة. وهذا ما يفسر أن تمثل الله مختلف من تجمع بشري إلى آخر، وذلك لاختلاف مستويات الوعي ودرجات التأمل الذاتي. إن جوهر الإنسان وماهيته، هي الإله الحقيقي، أو بتعبير آخر، الإنسان هو إله نفسه *Le dieu de l'homme, est sa propre essence*، وسيد نفسه أيضا، بحيث لا يجوز أن يخضع لأي سلطة أو قوة، ما عدا تلك المتعلقة بتمام جوهره.

ويمكن تحويل عبارة أن "الله يحب الإنسان"، إلى عبارة "محبة الإنسان مؤلهة ومقدسة"، فالتفكير في اللامتناهي يعني التفكير في لاتناهي فكرنا. وإذا كان اللامتناهي (الله) هو المتناهي (الإنسان) الذي يفتقد ذاته، فإن اللامتناهي ليس إلا وهم الوهم، أي الإله المزيف المحكوم على الإنسان أن يرغب في أن يكونه، " فالحوار بين الإنسان والله هو مونولوج خالص. والاختلاف، والتعالي، يختبر كاختلاف محايث داخل تطابق الفلك الإنساني، الجزيري والمطلق [...] والإنسان ليس الانفتاح، ولا الرغبة في سواه، إنه يفهم بجدارة الرابطة الدينية التي تدل على مسافة كل واحد بالنظر إلى الجوهر الإنساني الذي يعرض غناه الجوهري الخالص على الوعي في

---

(83) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.36.

هيئة إلهية"[84]. إن العلاقة الدينية مؤسسة كرابطة بين الفرد المتناهي في فردانيته وبين الجوهر الإنساني اللامتناهي في ماهيته، والذي يصبح بمثابة الإله.

وإن التقرب من الجوهر الإنساني، يعكس رغبة في التعالي والسمو بالذات الفردية، والتطابق مع ذات كلية هي ذات الإنسان نفسه. والرغبة في أن يكون الإنسان إلها ليست في الحقيقة، إلا رغبة الفرد في أن يصير بأكمله إنسانا، تطابقا مع الجوهر الإنساني المؤله والمقدس. إن الفرد لا يرغب في أن يشعر بالنقص بالمقارنة مع جوهر نوعه، إنه يهدف إلى الخروج من الوعي البائس إلى الوعي السعيد بتطابق الفرد مع حقيقة نوعه. وبذلك كان يهدف إلى إرجاع الربوبية إلى الإنسان، من غير أن يعترف بأنها هي الله، في حين أن **هيجل** عمل على إرجاعها إلى الإنسان، مع الاعتراف بأنها في ذاتها غيبية.

ولا يخلو التأويل الذي قدمه **فيورباخ** للعلاقة الموجودة بين الإنسان والله من تناقضات تضعف النزعة الإنسانية التي حاول بلوغها، فقد " حاول أن يرفع التحدي، لقد حاول بقوة وبكثير من الفطنة. لقد عرف الرهان المتمثل في أنه لا يمكننا أن نتذبذب، وفي أن الآخر(الله) كمشكلة هو الحقيقة الجلية للوجود، مما يعني إعادة النظر الجذرية في النزعة الإنسانية. ويجب أن نجيب هنا، أو نسلم السلاح. وإذا لم نتمكن من إرخاء الملزمة **الهيجلية**L'étau، فإنه قد تبقى لنا العودة إلى استعمالها [...] ومن خلال رفض الدين، فإن نزعة الإلحاد قد فقدت غاية الإنسان"[85].

إن النزعة الإلحادية تفرغ الوجود الإنساني من معناه الحقيقي، فلا معنى للعالم بدون وعد وبدون أمل وبدون ضفة أخرى. وعلى الأقل فإن المسيحية من خلال الإله المتجلي تسمع بالتعرف على الحقيقة الإنسانية للآخر، كما أن التأويل الأنتروبولوجي للمسيحية يعطي مفاتيح استسلام

---

(84) Ibid, pp.36, 37.

(85) Ibid, pp.33, 34.

الجوهر الغيبي من خلال الانتقال من الإله المتعالي إلى الإله المحايث. إن ماهية الإنسان تقتضي المحافظة على العلاقة الدينية وفك أسرارها، وليس التنكر لها ونفيها. إن تصالح الإنسان مع الله، يعني استرجاع الإنسان لماهيته. وبهذا الشكل يمكن للنزعة الإنسانية أن تجد أساسها في الدين، وهذا ما أراد **هيجل** بلوغه.

إن النزعة الإنسانية اليوم تشعر نتيجة هذا الموقف من الرغبة المتحولة، أي تحويل الرغبة في الله، إلى الرغبة في أن يصبح الإنسان إله، تشعر بالملل إلى درجة الغثيان بسبب تموقعها داخل تجربة مغلقة تلقي بها في مثالية مجردة، لأن الجوهر الإنساني لا يمكن بأي حال من الأحوال بلوغه، وبالتالي فإن خلاص الإنسان لا يكون بواسطة الإنسان وحده، وتبقى " فلسفة **هيجل** أحد المسالك المرسومة على الطريق المفتوح للميتافيزيقا، المسلك الذي يجب إتباعه وتجاوزه من أجل مواصلته. ويوجد نوع من التهاون إذا حاولنا تغيير الاتجاه عنه بحجة الدخول إلى العصر الجديد"[86]. وإن الدخول إلى العصر الحديث لا يكون عن طريق التخلص من الميتافيزيقا، ولكن عن طريق مواصلتها.

3 - النقد المعاصر لفلسفة هيجل:

أ - من فيورباخ إلى ماركس، أو من المادية البرجوازية إلى المادية الاشتراكية:

لقد حاول **فيورباخ** التأكيد على الحدس الحسي من أجل ربط الإنسان بالإنسان من جهة، والإنسان بالطبيعة من جهة أخرى، فمن هذه الزاوية يعتبر مؤسسا للمادية وللعلم الواقعي، " فجوهر المسيحية عنده سنة 1841، بالإضافة إلى أطروحاته المؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة سنة 1842، كان لهما تأثيرا تحريرا كبيرا، ولكن لم يتمكن اليسار **الهيجلي** أن يحدث قطعية

---

(86) Bruaire, Pour la métaphysique. Op.cit, p.6.

مع **هيجل**، أو أن يخرج عن حدود النقد الضيق لسيد المثالية"[87]. وعلى الرغم من هذا المجهود الذي بدله من أجل إصلاح الفلسفة، وتغيير مسارها، إلا أن **ماركس** اعتبر أن تلك النزعة الإنسانية بعيدة عن الواقع، " ولم يتأخر في رفض ...الإنسانوية المبهمة في نظره، وتعاونه مع مجلة *La gazette rhénane*، سيجعله أكثر قربا من المسائل السياسية والاقتصادية، والتي لم يكن لها أي نصيب من الاهتمام بالنسبة لليسار **الهيجلي**، وحتى بالنسبة **للفيورباخيين**. وسيتمكن بفضل ذلك من الانتقال من نقد الدين الذي حصر **فيورباخ** نفسه فيه، إلى نقد الدولة [...] فالمخطوطات الاقتصادية والفلسفية تتجاوز **فيورباخ** [...] وعلاقة الإنسان بالإنسان لا تبقى علاقة أنتروبولوجية مجردة، على العكس فإن نقد الاغتراب الإنساني [...] يصل إلى الجوهر الاقتصادي لتشكل الاغتراب"[88]. إن اليسار **الهيجلي** أنتج خطابا مجردا يحلل المسائل الميتافيزيقية، بدل تحليل الشروط المادية للحياة، أو تشخيص القوانين العلمية لصيرورة الإنتاج.

ولقد تمكن **ماركس** في مؤلفه "الأطروحات الإحدى عشر" من تجاوز **فيورباخ**، مع الاعتراف بفضله كونه تصور الإنسان كشيء حسي، ما مكن المادية من جعل الإنسان أصل كل الظواهر الاجتماعية، كإجابة متطرفة عن المثالية المتطرفة. فأصبحت المادة متقدمة على الفكر، وهذه الأسبقية تتخذ مستويين " فعلى مستوى نظرية المعرفة، تتجسد هذه الأسبقية من خلال وجود العالم الخارجي المستقل عن الوعي الإنساني، وعلى المستوى التاريخي، فإن الأسبقية هي أسبقية القاعدة المادية على الفكر"[89]. ولقد ركز **ماركس** على النشاط الإنساني المتمثل في العمل، متجاوزا تحقير اليونانيين له، ويرجع الفضل في ذلك إلى **هيجل**، الذي رغم مثاليته وعقلانيته، إلا أنه جعل العمل جزءا أساسيا في نظرية المعرفة، متميزا بذلك

---

(87) Bloch Ernest - Le principe Espérance, Tome 1- Traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, Editions Gallimard, 1976 pour la traduction, p.302.

(88) Ibid, pp.302, 303.

(89) Bloch, Le principe Espérance. Op.cit, p.312.

عن الفكر اليوناني القديم. أما المادية التي أسس لها **فيورباخ**، لا ترتقي إلى مستوى الفكر **الهيجلي**، فيما يتعلق بالعمل.

إن تاريخ الفلسفة في نظر الباحث **بلوخ** يبين أنه " لا يوجد بين **أفلاطون** و**ديمقريطس** أي اختلاف، من جهة غياب العمل على مستوى نظرية المعرفة. والنقطة المشتركة التي تربط هاتين النظريتين، هو سياقهما المتشكل من المجتمع العبودي. وبتعبير آخر هو غياب نشاط العمل المحتقر من الأرضية الفلسفية. ومن المفارقة أن تكون العقلانية المثالية للأزمنة الحديثة بعيدة عن **أفلاطون**، لأنها فكرت في نظرية المعرفة بطريقة مركزة في صيرورة العمل، أكثر مما فعلت مادية الأزمنة الحديثة ".[90] وفق هذه الرؤية فإن الفكر **الهيجلي** المثالي يبقى قريبا من الواقع، بالمقارنة مع الفكر المادي التأملي. إن **ماركس** بدوره يشيد في "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" بأهمية "فينومينولوجيا الفكر"، التي تعتبر أن الإنسان نتاج عمله.

إن عدم تركيز **فيورباخ** على شرط العمل، يرجع لكونه ماديا برجوازيا، لأنه " يتكلم كثيرا عن حدس علوم الطبيعة... ولكن كيف ستصير علوم الطبيعة بدون الصناعة والتجارة؟ حتى هذا العلم الخالص للطبيعة لا يحصل على المواد الضرورية، ولا يصل إلى غاياته إلا بفضل الصناعة، وبفضل النشاط الملموس للبشر"[91]. إن التركيز على النشاط البشري، يؤدي إلى التركيز على الإنسان العامل الذي يعاني القهر، والاستلاب، والاغتراب. إن المادية لا تقتصر على علوم الطبيعة التي تلاحظ وتجرب بطريقة حسية، ولكنها مادية تركز على الشروط الاجتماعية (العمل، والاقتصاد، والدولة). ومقابل النزعة المادية البرجوازية، يؤسس **ماركس** لنزعة مادية اشتراكية، " فوجهة نظر المادية القديمة هو المجتمع البرجوازي، أما وجهة نظر المادية الجديدة، هو المجتمع الإنساني، أو المجتمع الاشتراكي"[92].

ولقد استثمر **ماركس** أفكار **فيورباخ** حول النزعة الإنسانية غير الدينية،

---

(90) Ibid, p.309.

(91) Ibid, p.311.

(92) Ibid, p318.

داعيا إلى ضرورة إرجاع الفرد إلى وجوده الاجتماعي وإلى الشروط المادية، لأنهما في نظره يشكلان الماهية الحقيقية للإنسان. ويجب على الإنسان أن يعاود الاستحواذ والسيطرة على الطبيعة من خلال التحويل الفعلي لها، مما يعني ضرورة تقديس العمل الذي يحقق علاقة الإنتاج والاستهلاك مع الطبيعة. وبعد أن يتحقق التصالح بين الإنسان والطبيعة، يمكن تحقيق التصالح بين الإنسان والإنسان عن طريق التخلص من العمل الاستعبادي والمنفصل عن قواه ومنتجاته. إن الوجود السعيد لا يتحقق إلا من خلال هذه المصالحة المزدوجة (إنسان، طبيعة - إنسان، إنسان)، التي تسمح بتمثل الجوهر الإلهي للإنسان، الذي لن يتعدى أن يكون جوهرا معبرا عن نوع بيولوجي.

إن النقد الذي يوجهه **ماركس** إلى الفكر البرجوازي والمثالي، يتبين أكثر في كتابه "بؤس الفلسفة" المؤلف باللغة الفرنسية، ردا على كتاب **برودون** Proudhon "فلسفة البؤس" أو "التناقضات الاقتصادية"، المنشور عام 1846. ومن خلاله يعود إلى الميتافيزيقا وإلى الديالكتيك **الهيجلي**، لتعريف الفرنسيين بالميتافيزيقا الألمانية. وقد تبنى في البداية الجدل **الهيجلي**، الذي ينتقل الفكر من التناقض إلى التركيب كشكل من أشكال المصالحة، وهذه المرحلة تقتضي أن يقضي طرف على آخر، ولكنه فضل فيما بعد، تجاوز التركيب واستبداله بالتأرجح المتوازن. إن العلاقات الاجتماعية تجعل الأطراف يؤثرون على بعضهم البعض بطريقة متوازنة من خلال تأرجحها المستمر، والتوازن يرتكز على برج الميزان La balance، وعلى الثقل المضاد Le contre- poids، "فمن أجل أن تتمكن السلطة الاجتماعية من التصرف بكل حرية، يجب على القوى الفاعلة التي تتركب منها أن تكون في توازن [...] وهذا التوازن يجب أن يكون ناتجا عن توازن وتأرجح القوى المؤثر بعضها على البعض الآخر بكل حرية، والتي تكون بطريقة متبادلة متعادلة"[93]. إنه بذلك يحافظ على التناقضات الاجتماعية واضعا إياها في وضعية التأرجح المتوازن.

---

(93) Marx. K - Misère de la philosophie - Editions Sociales, Paris, p.12.

إن ماركس في المقابل يحافظ على فكرة الجدل التناحري، ويعتبر أن برودون برجوازي أو اشتراكي محافظ، من حيث أن " الاشتراكيين البرجوازيين يرغبون في تناقضات المجتمع الحديث بدون الصراعات، وبدون الأخطار المترتبة حتما عن ذلك"[94]. إنه يطرح بهذا الشأن فكرة تعاون الطبقات، فالتغيير الاجتماعي لا يتحقق في نظره عن طريق الثورة، ما يجعل منه يوثوبيا[95]*. كما أن نظرته للسوق مثالية، لاعتقاده أن بإمكان المشتري أن يحدد السعر، وأن بإمكان البائع المالك لوسائل الإنتاج أن يخفض من تكاليف إنتاج السلع، فيقول "بصفتي مشتريا حرا، فأنا الذي أحكم على احتياجاتي، وعلى ملائمة الشيء، وعلى الثمن الذي أريد أن أضعه. ومن جهة أخرى بصفتك منتجا حرا، فأنت السيد على وسائل الإنتاج وفي المقابل فإنك تملك الاستطاعة على تخفيض النفقات"[96]. ولكنه أهمل عامل الطلب كمحدد رئيسي لقيمة البضاعة، مما يضفي على نظريته طابعا مثاليا، وذلك لخدمة البرجوازية.

ويخصص ماركس في مؤلفه فصلا بعنوان "ميتافيزيقا الاقتصاد السياسي" ، ينتقد فيه برودون الذي أفقد الديالكتيك حركيته وحيويته عندما حصره في الحسن والسيئ كمفهومين أخلاقيين، "فمن اللحظة التي يختصر فيها الحركة الديالكتيكية في إجراء بسيط يعارض فيه الحسن بالسيئ، ووضع مشكلات تتجه نحو إزالة السيئ وإعطاء مقولة كترياق للأخرى، فإنه لن يصبح للمقولات أي عفوية"[97]. إنه يرجع سبب تدني الأجور مثلا إلى

---

(94) Ibid, p.13.

(95) * بعدما كان الفكر الألماني ينحو نحو الإصلاح في الفترة الحديثة، والفكر الفرنسي ينحو نحو الثورة، انقلبت موازين القوى في الفترة المعاصرة، ويظهر ذلك من خلال المقارنة بين برودون الرافض للثورة، وماركس الداعي إليها، وحينما كان الفكر الفرنسي ماديا مع هلفيتيوس، والفكر الألماني مثاليا مع ليبنتز، كانط، هيجل حصل العكس مع المفكرين المعاصرين الفرنسيين والألمان. يدل هذا أن الفكر الألماني استطاع التأثير على الفكر الفرنسي منتجا برودون، والفكر الفرنسي أثر على الفكر الألماني منتجا ماركس.

(96) Marx, Misère de la philosophie. Op.cit, p.51.

(97) Ibid, p.123.

وعي كلي يريد مثل هذا الوضع، وبالتالي فهو يفسر وضعا اجتماعيا بعلل غيبية تخرج عن إرادة الإنسان، ولأن " تقسيم العمل يختزل العامل في وظيفة منحطة، توافق روح منحلة. ومع انحلال الروح يتوافق دائما تخفيض متزايد للأجر. ومن أجل إثبات أن هذا التخفيض للأجور يتناسب مع روح منحلة، فإن **برودون** يقول بضمير بريء، أن الوعي الكلي يريده هكذا"[98]. وبذلك فهو يوظف التصورات الميتافيزيقية والدينية، لتبرير وضع اجتماعي.

ويظهر **هيجل** أيضا في نظر منتقديه برجوازيا كذلك، وخاصة وأنه يرى أنه ليس من واجب الأغنياء التكفل بالفقراء، لأن ذلك يجعلهم يحصلون على حاجاتهم دون عمل، مما يتناقض مع نظرية التعرف على الذات. كما أنه لا يجب تمكين الفقراء من العمل، لأن هذا سيؤدي إلى الزيادة في عدد العاملين، وبالتالي الزيادة في الإنتاج. إنه يدرك بعمق قانون العرض والطلب وتأثيره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فيقرن زيادة الإنتاج بزيادة الشر، " فإذا فرضنا المسؤولية المباشرة على الطبقة الأكثر غنا للمحافظة على مستوى لائق للفئات الفقيرة، سواء بالوسائل المتاحة مباشرة في شكل آخر من الملكية (مستشفيات غنية، منشآت، دير العبادة)، فإن بقاء المحتاجين سيكون مضمونا بدون وساطة العمل. أما إذا كان بقاءهم مضمونا بالعمل (وإذا منحتهم الفرصة ذلك)، فإن كمية المنتجات ستزيد، والشر يكمن بالخصوص في هذه الزيادة، وفي نقص المستهلكين المطابق لها، والذين هم أنفسهم منتجين. في كلتا الحالتين فإن الشر سيتفاقم"[99]. وبالتالي، فإذا كان **ماركس** يأخذ من **فيورباخ** ماديته، ومن **هيجل** جدليته، فإنه ينتقد الروح البرجوازية المتضمنة في كلا النظريتين.

ب - نقد كارل بوبر أو النقد الإيديولوجي:

ينتقد **بوبر** الفلسفات التي يرى أنها ضد المجتمع المفتوح، وبعد أن

---

(98) Ibid, p.140.

(99) Hegel - Le droit, la morale et la politique - Textes choisis par: Marie Jeanne Königson, PUF, 1977, p.143.

تطرق للفلسفة **الأفلاطونية** بالنقد مبرهنا على أصولها الطبقية، توجه في الجزء الثاني من كتابه "المجتمع المفتوح وأعدائه" إلى نقد كل من **هيجل وماركس**. ويبدأ أولا بتبيين أن الفلسفة **الأرسطية** هي مجرد امتداد للفلسفة **الأفلاطونية**، لأن " فكر **أرسطو** خاضع كلية لفكر **أفلاطون**، فهو مشبوك مع خطى معلمه، ويتبعه بوفاء في كل مكان، وإن كان بعض الأحيان مكرها. هكذا فإنه يتبنى وينظم نظريات **أفلاطون** حول العبودية... وعند تكلمي باختصار عن **أرسطو**، ومطولا عن **أفلاطون**، فإنني أريد أن أبين الدور الذي لعباه في تصاعد التاريخانية ومعارضة المجتمع المفتوح. وكيف أنهما أثرا على الفكر المعاصر، وبالتحديد الفلسفة التنبؤية **لهيجل** أب التاريخانية والتوليتارية الحديثة"[(100)]. إن الفلسفة **الهيجلية** ذات أصول **أفلاطونية** خالصة، ما يجعلها تندرج ضمن أعداء المجتمع المفتوح، لأن تبرير العبودية بشكل أو بآخر لا يتماشى مع منطق المجتمع المفتوح، الذي يعمل على جعل الحرية مكسبا جماعيا.

إن التغير الذي يطرأ على الأشياء وفق **أرسطو** محكوم بمبدأ الوجود بالقوة، أي بالحالة الأولية والأصلية التي كانت عليها الأشياء، فهي لا تتطور إلا لأجل أن تصير ما كانت عليه في البداية. إنها تتطور من أجل أن تسمح لماهيتها أن تظهر وتنكشف، "فكل تغير لا يفعل إلا أن يجسد ما هو موجود بالقوة في الشيء، وهو ملازم له [...] وفي الماهية إذا يوجد منبع كل تغيير"[(101)]. إن هذا المنطق يعبر عن مثالية تركز على فكرة الماهية كأصل ومآل للأشياء، وبتعبير آخر فإن الفكرة لها سبق على التجربة الحسية. و**الهيجلية** أسست للجدل وللصيرورة، ولكنها بقيت حبيسة الماهية الثابتة، ما جعلها تقع في التاريخانية، التي ترى أن حركة التاريخ خاضعة لقوانين، وأن هناك قدر تاريخي، "فعند الكشف عما هو مختفي في الماهية غير المطورة، فإن التغير يظهر كل ما تحويه بالقوة، ومن هنا ينحدر مفهوم القدر التاريخي

---

(100) Popper, La société ouverte et ses ennemis (tome2 Hegel et Marx). Op.cit, pp.10, 15.

(101) Ibid, p.13.

الذي لا مفر منه لأنه أساسي. لأن - وكما يبينه **هيجل** كذلك- ما ندعوه النهاية والحتمية ليسا شيئا آخر غير الماهية المختفية وغير المطورة [...] وهذه النظرية **الهيجلية** للقدر، هي صورة طبق الأصل للنسق **الأرسطي**"[102].

إن الفلسفات المؤمنة بالماهية، هي في الحقيقة فلسفات مكرسة للثبات والجمود، لأنها موجهة بإيديولوجيا تخدم وضعا طبقيا.

ويخصص **بوبر** فصلا خاصا عنوانه "**هيجل** والعشائرية الجديدة"، مبينا فيه أن **أفلاطون** تمكن من التأثير على الفكر اليهودي (**الأفلاطونية اليهودية**)، الذي اعتبر أن الله مجرد، وأن اليهود شعب الله المختار (العشائرية اليهودية). وقد آلت الفلسفة **الأفلاطونية** إلى مثالية عشائرية Idéalisme tribal، لأن التجريد نشاط لا يتمكن منه إلا عدد محدود من البشر. وبمجيء المسيحية حدثت ثورة على **أفلاطون** وعلى اليهود في نفس الوقت، فالإله المسيحي مشخص (المسيح)، وفي بداياتها فتحت أبوابها للعبيد وللبرابرة من منطلق إنساني. ومع الزمن أضفت الكنيسة بعد ماديا و**أبيقوريا** على المسيحية، ما دفع الناس إلى العودة إلى **الأفلاطونية** للارتقاء بالمسيحية من جديد. يقول **بوبر** أنه: "يجب الاعتراف أنه مؤسف أن تنجح الكنيسة المتسلطة والقديمة في إضعاف الإنسانية المسيحية الأصلية، وذلك بجعلها تظهر بمظهر **أبيقوري** ومادي. وبسبب هذا الافتراء، فإن فلسفة **ديمقريطس** أحد عظماء الجيل الكبير، أصبحت مرادفة للفسق والضلال، في حين أن المثالية العشائرية لـ: **أفلاطون وأرسطو** أصبحت تظهر كتجسيد مسبق Une préfiguration للمسيحية"[103]. إن الكنيسة في القرون الوسطى أرادت المحافظة على امتيازاتها، لذلك أرادت الثبات بدل التغير والصيرورة، ما أدى إلى إظهار فلسفة **ديمقريطس** بمظهر حقير، وفي المقابل تم الإعلاء من شأن **أفلاطون وأرسطو**.

ولقد مجد **هيجل** الدولة **الأفلاطونية**، وأعاد إحياء الميتافيزيقا والمثالية والماهية، بعد أن حول مجرى الفلسفة **الكانطية** إلى النقيض، فبعد أن حاول

---

(102) Ibid, p.14.

(103) Ibid, p.17.

كانط تفادي البحث في الميتافيزيقا، باعتبارها تحوي على التناقض على خلاف القضايا العلمية، جاء **هيجل** ليجعل من الديالكتيك منهج الميتافيزيقا الأساسي، بهدف خدمة كمال دكتاتورية L'absolutisme ملك بروسيا، ومنه فإن الميتافيزيقا والمثالية بمفاهيمها المطلقة والثابتة تتماشى مع نظام حكم مستبد يخدم مصالح فئة عشائرية محدودة. ويصبح هذا النظام بسبب راهنيته واقعيا وضروريا، وبالتالي معقولا وخيرا، فكل ما هو واقعي عقلي، وأن كل ما هو عقلي واقعي. وهذه المعادلة هي تركيب يجمع بين **الأفلاطونية والكانطية**، " فعند **أفلاطون** فقط الأفكار واقعية، في حين أن الأشياء الحسية فاسدة وغير واقعية. وبتكيف **هيجل** لهذه القضية مع احتياجاته، فإنه يصنع معادلة الفكرة = الواقع. بعدها سيعمل **هيجل** على أن يقتبس من **كانط** كلمة الفكرة، بمعنى فكرة العقل عند تكلم هذا الأخير عن العقل المحض، فيصنع معادلة الفكرة = العقل. وبالتركيب بين المعادلتين ينتج أن الواقع = العقل، ما سمح له إثبات بأن كل ما هو واقعي عقلي، وكل ما هو عقلي واقعي [...] وأخيرا كل راهني واقعي وضروري، وبالتساوق معقول وخير، بدأ بمملكة بروسيا"[104]. ويمكن أن نختصر ذلك بالشكل الآتي:

- **أفلاطون**: الأفكار = الواقع
- **كانط** : الفكرة = العقل
- **هيجل** : الواقع = العقل

ومع **هيجل** ولدت فكرة القومية والوطنية، كشكل من أشكال العشائرية، مما جعله يؤسس لعلاقات عدائية بين المجتمعات، فاتحا المجال لإحداث ثورة ضد العقل، ممجدا الشجاعة والقوة، " فلقد تنبأ **هيجل** بوضوح بالتطورات النفسية، عندما فهم بأن القومية تستجيب عند الإنسان لحاجة التموقع بدقة في العالم، والانتماء إلى تجمع قوي [...] وتصور الإنسان كحيوان شجاع، بدل كونه موهوبا بالعقل، ليس إبداعا جديدا للثورة

---

(104) Ibid, p.28.

ضد العقل، إنه هدف مثالي قبلي"[105]. والقبلي يكون مرادفا للماهية الثابتة، وللقدر والحتمية التي لا تترك للعقل مجالا للإبداع أو التغيير.

وينتقد **بوبر** موقف **ماركس** أيضا، فيعتبره نبيا مزورا، لأن تنبؤاته حول مسار التاريخ لم تتحقق، فهو قد تأثر بالثورة الفرنسية التي أعيد إحياؤها سنة 1848، فرأى أن العقل وإن كان لا يستطيع إنتاج مثل هذه الأحداث، فإنه يمكن لعلم اشتراكي للتاريخ أن يتنبأ بحدوثها. لقد وقع بذلك في مطب التاريخانية، وإخفاق تنبؤاته لا يرجع إلى ماديته، ولكن إلى نزعته التاريخانية. إذ أن ما يظهر اليوم على أنه التوجه الحقيقي للتاريخ، يمكن ألا يظهر بنفس الشكل غدا، " وإذا كان **ماركس** قد أخفق كنبي، فإن سبب ذلك يرجع كلية إلى هشاشة التاريخانية، لسبب بسيط هو أن ما يظهر اليوم كميل أو توجه للتاريخ، يمكن أن يظهر في الغد بهيئة أخرى"[106]. أما بالنسبة للمادية التي تعتبر بأن الشروط الاقتصادية تصنع السلوك الاجتماعي، وتؤثر على أنماط التفكير، فإن **بوبر** يرى من الممكن الدفاع عنها، من غير إعطائها طابعا مطلقا، فهي تبقى تشكل رد الفعل المناسب على الميتافيزيقا.

رابعاً: برنارد بورجوا
والقراءة العلمية للفكر الألماني

يرى الباحث **بورجوا** في كتابه المعنون بـ: "المثالية الألمانية" أنه يمكن النظر إلى الفلسفة الألمانية الحديثة من زاويتين مختلفتين:

- زاوية تعتبر أن الفكر الألماني يحوي تناقضا وصراعا بين مفكريه.
- زاوية تعتبر أن الفكر الألماني يعبر عن التعاون والتكامل بين مفكريه.

وإذا كان الفكر الألماني يجسد الصراع والتناقض بين أنساقه وأنظمته، يصبح التساؤل عما إذا كان **كانط** ما قبل-**هيجلي** Pré-hégelien مشروعا، ومن الواضح أنه تجنب الخطاب النظري التأملي، لأن الإيمان في نظره يمثل

---

(105) Ibid, pp.44, 52.

(106) Ibid, p.127.

نهاية الفلسفة. وهذا الموقف ينعكس على رؤاه الدينية، فالمسيح بالنسبة إليه هو مجرد إنسان مؤله، إنه يبدأ بالخصوصية البشرية في ارتباطها بالواقع المشخص، ليصل للتمثلات الرمزية ذات البعد الغيبي المفارق للطبيعة، فهو لا ينطلق من الأعياد الدينية الكبرى، بل يكتفي بالأعياد الدينية الصغيرة، مثل الجمعة المقدسة Le vendredi saint، كي يترك للعقل مجالا للمبادرة والإبداع.

ولقد تأثر كل من **كانط** و**فيخته** "بالكوجيتو"، من حيث أن إثبات الموضوع لا يتحقق إلا بالإثبات الذاتي للذات، ومن هنا اعتبارهما الأنا شرطا أوليا. ويبقى الاختلاف بينهما كامنا في مقدار السلطة التي يمنحها كل منهما للذات. إن التفكير في الذات عند **كانط**، لا يعني التفكير في كل شيء، أما بالنسبة لـ: **فيخته** فإنه سيعطي الأنا فعالية مطلقة، بأن يجعل كل شيء في الأنا وبالأنا. وبذلك يصبح التفكير مقتصرا على التفكر في التفكير ذاته، وتصير الذات بالنسبة لنفسها ذاتا وموضوعا، فالوعي ناتج عن الجمع بين الذاتي والموضوعي اللذان يشكلان كائنا واحدا.

أما الاختلاف بين **كانط** و**ديكارت**، فيكمن في إدراك **كانط** أن الوعي بالذات لوحده لا يمكنه أن يؤسس معرفة بالذات، فالذات لا بد أن ترتبط بالموضوع التجريبي. إن "أنا موجود" أو العقل النظري المحتوي للأشكال القبلية للمعرفة، لا يكتمل وجوده إلا بما يجب أن يكون عليه الإنسان (العقل العملي)، الشيء الذي يجعل الإنسان كائنا نسبيا. ويرجع لـ: **كانط** الفضل في أنه فجر الدائرة النسقية المتمثلة في انغلاق الأنا، لأن "الأنا أفكر يعرض نفسه بطريقة تجريبية"[(107)]، مفتوحة على العالم، مما يجعله يختلف عن **ديكارت**، ويضفي على نظرياته النسبية التي طالما ترقبتها العلوم. كما أنه يقف موقف الأنتروبولوجي الجغرافي البراغماتي، فهو لا يعطي للعادات والانفعالات دورا إيجابيا، وذلك تماشيا مع جوهر الأنوار الرافض للتقليد، وبالتالي الرافض للماضي وللتاريخ، إذ ليس هناك ما هو جاهز، إنه

---

(107) Bourgeois, L'idéalisme allemand. Op.cit, p.100.

من الواجب على العقل أن يناضل بسبب الشروط الجغرافية القائمة في الحاضر، لكي يصبح ما يجب عليه أن يكون، فالإنسان ليس ما تصنع منه الطبيعة. إن" الأنثروبولوجيا **الكانطية**، والأنثروبولوجيا **الهيجلية**، أنثروبولوجيتان عقلانيتان، ولكن أحدهما مؤسسة على إثبات العقل المناضل، والأخرى على إثبات العقل المنتصر"[108].

إن الفلسفة **الهيجلية** تتجاوز الأطروحات النظرية (أطروحات **فيخته**، و**كانط**، و**ديكارت**)، راهنة وجود الأنا بالصراعات الاجتماعية المرتبطة بالتملك، والتي تنتج إما أنا منهزما أو أنا منتصرا، أنا مناضلا بسبب الشروط الجغرافية، أو أنا منتصرا بسبب القدرة على تأجيل الرغبة، والانفلات من أسر العالم، لإعادة امتلاكه لاحقا. وإذا كان **كانط** قد بقي في خضم السؤال المتعلق بما هو الإنسان، فإن **هيجل** تجاوزه إلى السؤال عما هو الإنسان الله .Qu'est-ce que l'homme-dieu? إن الوضعية النضالية تجعل الإنسان في وضعية أدنى، بالمقارنة مع وضعية العقل المنتصر الذي تخطى مرحلة النضال، ليجني ثمار الصيرورة التاريخية.

إن **كانط** يوحد بين الحسي والعقلاني (الطبيعة، الحرية)، من خلال علاقة ظاهرية أو خارجية في خطاب براغماتي، يقصي من حقله ما لا يستطيع الإنسان أن يتحكم فيه بإرادته. وهو لا يعبر فقط عن الطبيعة، والحرية، بل يعبر عما تفعله الحرية بطريقة طبيعية بالطبيعة، إننا أمام براغماتية مثقفة تركز على الفعل والعمل، وفي نفس الوقت تبعد الإنسان عن الغرائز الحيوانية، مرجعة حريته إلى الطبيعة لإقصاء التفسير الديني. إن الطبيعة هي التي تجبر الإنسان على أن يكون حرا، بوصفها الفنانة الكبيرة المستخدمة لجدل قائم على نفي النفي Auto-négation du négatif. ورغم هذا الطرح الوضعي، إلا أن فنية الطبيعة فنية غيبية تجعل من الصراع وسيلة، ومن الوفاق هدفا. وفي هذه الصيرورة لا توجد أي مخادعة، لأن الطبيعة توصل الإنسان إلى ما يرغب أن يصل إليه. إنه يؤسس الفلسفة السياسية

---

(108) Ibid, p.28.

للفهم، والقائمة على الاعتقاد بأن إثبات الحرية الإنسانية في الفرد هو الذي يحقق الدولة. إن الإنسان يصنع الدولة، أو أن وجود الإنسان هو الذي يضمن وجود المواطن، ويمكن أن نطرح ذلك بشكل مغاير، بالقول أن للتشريع سيادة على التفنيد. وإن العلاقة القائمة بين الهيئات والمؤسسات تطرح بالنسبة إليه إشكالا، لا يمكن حله إلا باعتبار أن للعقل المشرع سلطة على العقل المنفذ، وفق المماثلة التي تعتبر أن للعقل سلطة على الجسد.

إن أنتروبولوجيا **كانط** تفهم كل إنسان، ولكن ليس ككل حقيقي، فهدفه هو تخليص الإنسان من الحيوانية الموجودة في صراخ الطفل عند الولادة، لبلوغ الحرية. وإنه ينظر إلى الإنسان بطريقة تجريدية، منتظرا أن تكون العلاقات الاجتماعية قائمة على مبدأين هما العيش الجميل والفضيلة. إن" الأنتروبولوجيا **الكانطية** البراغماتية، هي بشكل أساسي التعبير الثقافي للعقل الفلسفي، إنها لا تقبل داخل حقلها ما هو مفهوم عند الإنسان بطريقة نفسية... ويفلت من إرادته الحرة، كالتمثلات الغامضة واللانهائية، والتي يكون الإنسان كاللعبة بالنسبة لها، والحال نفسه بالنسبة للنوم، وللحلم، وللتجول أثناء النوم، والتي تكون معرفتها غير مستثمرة"[109]. إن عدم الاهتمام باللامعقول، وإقصائه من حقل المعرفة يشكل عائقا أمام استكمال معرفتنا بالإنسان.

ونظرا لأن فلسفة **كانط** نشأت قبل الثورة، فقد ظلت رؤيتها ناقصة ونسبية، وقد انعكس هذا على فكره السياسي، حيث لم يكن يفكر لأجل ليبرالية فردانية، مما جعله يضحي بالجماعة من أجل فرد واحد. ويظهر أنه ركز على الأفق الإجماعي والاتفاقي، الذي يوحد بين كل الرؤى، معتقدا أنه يمكن من خلال القانون المؤسس على الأخلاق توحيد التعددية. ولقد حاول أن يغير السياسة بالأخلاق، لأن المطلب الأخلاقي مطلب عقلاني مثالي، أما الواقع السياسي فهو غير عقلاني لأنه انعكاس لما هو كائن. بهذا الشكل يصبح المثالي عقلانيا، والواقعي لاعقلانيا. كما أن لجوؤه

---

(109) Ibid, p.30.

للمصادرات، يدل على لا واقعية العقل الذي كان يأمل في تحقيقه، والنتيجة النهائية أنه أسس لفهم واعي بمحدوديته وبسلبيته، مما لم يؤهله للثورة.

وفي خضم هذا الصراع والتناقض، يتساءل **بورجوا** عما إذا كان **هيجل** ما بعد **كانطي** Post-Kantien، لأنه كتب "ظاهريات الروح"، وهو يفكر في نظريات من سبقوه، فهذه الوضعية جعلته قادرا على تقييمه، وخاصة وأن بين يديه مشروع الثورة الفرنسية، ومنجزاتها الاجتماعية والسياسية. إنه لا يمانع في العودة للخطاب التأملي، مما مكنه من وضع أنتروبولوجيا تاريخية بإعطاء العادات والانفعالات دورا إيجابيا. وتبين له بالتالي أن العوامل الجغرافية الأرضية (الطبيعة) لا تؤثر على الفكر، بل هو يحدد نفسه بنفسه في حرية مطلقة، وهو الذي يجعل نفسه محدودا بواسطتها، مع حفاظه على سيادته. وهو يقرب الله من الإنسان، لأن الإنسان عنده كائن مطلق، فبالارتكاز على التاريخ، يكتسب الإنسان مشروعية كاملة، ويتشبع بالروح المطلق. وهذا ما يجعله يتكلم عن العقل المنتصر، بفضل التطور التاريخي. إن العقل الكوني (الله) ينفي ذاته (الطبيعة هي النفي الذاتي للفكرة) ليتموقع كروح أو كحرية. وبفضل التاريخ يحيط الإنسان بجميع التحولات، وجميع الشروط الذاتية والموضوعية التي تجعل منه إنسانا.

إن أنتروبولوجيا **هيجل** تنظر للإنسان ككل (معقول + لامعقول)، والدولة هي الأقدر على استيعاب الروح المطلق، وعلى المصالحة بين الفن والدين والفلسفة في وحدة عليا. وبالنظر إلى أهميتها، يرى أنه من خلال الواجبات التي تفرضها الدولة على المواطن، يمكن لهذا الأخير أن يحقق حريته .ويجعل السلطة التشريعية والتنفيذية في يد الأمير، من غير أن يعلي من شأن أحدهما على حساب الآخر، بل يصالح بينهما، ويجعلهما في يد الحاكم. إن وجود المواطن (الواجب الذي تتجسد من خلاله سلطة الدولة) يضمن وجود الإنسان (الحرية)، أي أنه لا يمكن أن يكون الإنسان إنسانا إلا إذا كان مواطنا، وبتعبير آخر فإن حق الدولة يؤسس حق المواطن، وبالتالي فهي التي تصنع المواطن، وهي محركة بواسطة المبادرات الفردية. إن "الدولة **الهيجلية**، تعلم أنه يمكنها لوحدها أن تجعل المجتمع يوجد...

وحقوق الإنسان لا يمكن أن تكون حقوقا واقعية إلا في وبواسطة الدولة، والتي لا تكون قوية إلا إذا حررت في المواطن الإنسان نفسه، بأن تحرر في داخلها المجتمع المدني"[110]. وهذه الاعتبارات تؤسس الفلسفة السياسية للعقل، مقابل الفلسفة السياسية للفهم، ومهمة الفلسفة هي التفكير فيما هو موجود، وما هو موجود يمثل العقل، ولأن الواقع السياسي موجود، فهو يمثل العقل. إن الفلسفة لا تصنع الواقع، فوظيفتها تقتصر على تلخيصه في فكرة أو مفهوم، لذلك فإن عملها لا يبتدئ إلا بعد أن يستنفد الواقع طاقته.

ونجد عند **هيجل** مفهوما رئيسيا، يتمثل في "حيلة العقل" La ruse de la raison، فهو يؤسس نظرته إلى التاريخ على أساس الخديعة ، فهناك نوعان من الرجال:

- الرجال الذين يتصرفون بطريقة عقلانية ويعتبرون أنفسهم أدوات لتحقيق أهداف التاريخ.
- والرجال الذين يتصرفون بطريقة لا عقلانية، وفق أنانية شخصية معتبرين أن التاريخ وسيلة لتحقيق أهدافهم.

إن العقل المخادع يستخدم النوع الثاني من الرجال، "بهذا المعنى فإن عظماء التاريخ العالمي (يجب الاعتراف بأنهم مثل المتنبئين)، هم أكثر الناس فهما متطلبات التاريخ الحقيقية. وبهذا الشكل فهم أكبر الوسائل أو الأدوات التي يستعين بها العقل المخادع... فهم الذين لا يتصرفون وكأنهم أدوات أو وسائل، بالشكل الذي يكونون فيه في المضمون المجسد لتصرفاتهم، الفاعلين الأكثر عقلانية في التاريخ"[111]. ويظهر الخداع في اغتراب العقل (الله) عندما يتحول إلى طبيعة (إنسان)، فالروح الموضوعي هو الذي يصبح طبيعيا بتجسد الله في المسيح، أما التضحية بالعقل أو الله (النفي الذاتي) فهي مجرد خديعة، لأنه من أجل أن يولد إله جديد لا بد أن يموت آخر. إن الهدف الآخر من وراء ذلك هو جعل الإنسان يسعى إلى المطلق، بعد أن تخلى المطلق عن عرشه (الموت)، والسعي مرهون

(110) Ibid, p.181.

(111) Ibid, p72.

بالمعرفة، وبالقدرة على التعالي، والتشبع بالروحانية... فيصبح الإنسان، ما أراده الله أن يصير. إن الله هو العقل المحقق عبر التجليات، وليس كائنا مفارقا للعالم. وإذا كان الجنون عند **كانط** غير قابل للعلاج، **فإنه** عند **هيجل** ممكن علاجه، من منظار أن حكمة الله تكمن في جنونه. إن الجنون يعني المخاطرة بالحلول في ذات بشرية، والتعرض للآلام، ولكن من وراء ذلك هناك حكمة عظيمة. ومن هذه الزاوية يمكن معالجته، أو بالأحرى فهمه، وإعادة موضعته في إطار المسار العام لحركة الروح، ومنه فإن **هيجل** يقترب من **ليبنتز** اقترابا كبيرا.

لقد أعلنت الثورة السياسية بعد "نقد العقل النظري"، وقبل كتاب "ظاهريات الروح"، ففلسفة **هيجل** جاءت بعد الثورة Postrévolutionnaire، ما يجعلها مكتملة ومطلقة، "ولأن **هيجل** بعد ثوري! فهذا ما سيمكنه من أن يفهم التباعد واختلاف الرأي بين الثورة المطالب بها من طرف **كانط**، وتلك التي يحققها هو بنفسه!"(112). إن نسبية الفلسفة **الكانطية** وقصورها مرهونة بعدم مواكبتها للثورة الفرنسية، وفي نفس الوقت فإن **الهيجلية** فلسفة مطلقة أو مثالية مطلقة تمكنت من فرض نفسها. إنه " يوجد نقطة على الرغم من ذلك يتفق عليها الجميع، وهو أننا لا نتفلسف البتة بعد **هيجل** كما كنا نتفلسف قبله، إننا نرى فيه نقطة انطلاق لموقف جديد موعود بخصوبة طويلة الأمد، أو بشكل أكثر اشتراكا فإننا نحي عمله كآخر تعبير عن كلاسيكية الفكر الذي كان يعتقد بأنه يمكنه أن يدمج كل شيء تحت نوع من إمبريالية المفهوم"(113). ويمكننا تفسير النسبية والإطلاقية، بالنظر إلى المسافة التي تفصلهما عن الدين، **فكانط لا** يرتكز على الدين، ويتحمل عاقبة ذلك بأن يجعل المعرفة نسبية، أما **هيجل** فيرتكز على اللاهوت المؤول، ويحصد نتائج هذا الارتكاز، بالإضافة إلى أنه في وضعية مميزة تسمح له بتقييم نتائج الثورة الفرنسية، وتقييم تاريخ الفكر الإنساني.

---

(112) Ibid, p.44.

(113) Pierre- Jean Labarrière - L'altérité de l'autre - Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophiques), Volume dirigé par André Jacob. Préface de Paul Ricœur. 1er édition février 1989/ 3ème édition 1997. PUF, p.82.

وإن فلسفة **كانط** بالنسبة لـ: **هيجل**، قريبة من الدين اليهودي، لأنها تستبعد الله لحظة بنائها للعالم، واللا-فعالية تضفي على الله طابعا مجردا. إن معنى الإيمان في نظره مرتبط بالإيمان المسيحي، والإيمان معرفة تاريخية بلحظة اتحاد الفردي بالكلي. كما أنه معرفة مكتملة لأنها تجمع بين الحسي (المسيح) كبشر والعقلي (الله) كروح خالصة. وهو البداية في الفلسفة، لأن الله هو موضوعها الأوحد والوحيد. إن **هيجل** يعتبر أن كل معرفة تأتي من الخارج، من خلال تجلي الله في المسيح، وتجلي المسيح نفسه. إنه يعظم الدين مرتقيا به إلى عيد الفصح أو عيد القيامة La fête de pâques. إن ذلك ليس راجعا إلى روحانية الدين وتجريديته، بل لقدرته على الولوج إلى العالم، والاتحاد مع البشر، مما جعل المسيح إله مؤنسنا.

ولا يقف **بورجوا** عند التنافر والصراع الموجود في الفكر الألماني، بل إنه يبحث كذلك عن إمكانية التواصل والاستمرارية بين مفكريه، من حيث أن **الكانطية والهيجلية** فلسفتان للحرية، فكلاهما يعمل على تجسيدها، فلقد "حرر **ديكارت** الذات المتفلسفة، ولكن هذه الحرية قد أصبحت لاحقا موضوعية، في تمجيد **السبينوزية** للضرورة. إن النسق **السبينوزي** للضرورة هو النموذج المضاد والراقي le contre-modèle prestigieux الذي حاولت المثالية الألمانية قلبه من خلال نسق الحرية، أين لا يتم رفض الحرية، ولكن يتم إدراجها في الضرورة النسقية"(114). ما يبرر أيضا أن المثالية الألمانية تستبعد النموذج الرياضي والفيزيائي الموجود في الفلسفة ما قبل **الكانطية**، لأن الحياة لا تفهم إلا بطريقة نظرية. كما أن **هيجل وكانط** عملا على التوحيد بين الحسي والعقلاني، وتوقع كلاهما أن تكون الدولة ضامنة للحريات والحقوق، لتحقيق الكائن المطلق، من غير أي حاجة للثورة، "**فالهيجلية** تستكمل الحركة التي بدأها **كانط**، أي حركة مصالحة الحرية المطالب بها في حقوق الإنسان، مع الضرورة التاريخية المؤدية إلى تطور الدولة. وهذه المصالحة تمر هنا كذلك عبر إدانة تحقيق حقوق الإنسان عن طريق

---

(114) Bourgeois, L'idéalisme allemand. Op.cit, p.105.

الثورة "[115]. إذا هما فلسفتان محافظتان، ومدافعتان عن الحرية، وداعيتان للمصالحة بين الفكر والواقع، وكلاهما يستعمل الصيرورة الجدلية التي تجعل الشر ينفي نفسه بنفسه. كما أن العناية الإلهية أو الطبيعية عندهما تعمل من خلال الحيلة والخديعة، ومنه فهما يستمدان بعضا من أفكارهما من ليبنتز.

ويؤلف **كانط** "نقد العقل النظري" عام 1781، وفيه يمكن تعلم الفلسفة لأنها أصبحت كالعلم، كما يؤلف **هيجل** "ظاهريات الفكر أو الروح" عام 1806 معتبرا كتابه كذلك مقدمة للعلم. إنهما يعملان على ترسيخ مبادئ الفلسفة العلمية المتوافقة مع روح العصر، وفي هذه الفترة كان النسق الشرط الأساسي الذي بواسطته يمكن للفلسفة أن تبلغ درجة العلمية. والنسق المتجسد كدائرة هو رمز الكمال والاكتمال، " ففكرة النسق التي وضعتها المثالية الألمانية وأرادت تحقيقها، يظهر أنها ولدت - من أجل قول ذلك باختصار- من التركيب في فكر واحد بين الفكرة التقليدية للنسق كشمولية مختلفة Totalité différenciée، وبين الفكرة الثورية المدرجة من طرف **ديكارت** للمعرفة كتطوير لنظام الأسباب الممسكة فيما بينها لمختلف الأفكار المحتواة في هذه المعرفة"[116]. ورغم هذا التوافق بين **الهيجلية والكانطية** إلا أن **بورجوا** يدعو إلى الحذر، من أجل تفادي الخلط بين نسقيهما. ويقول: "بدون شك فأن نكون **هيجليين في الكانطية**، أو **كانطين في الهيجلية**، هو أن نكون لا **كانطيين ولا هيجليين** "[117]. من هنا تتبين ضرورة المحافظة على خصوصية واستقلالية النسقين.

لقد حاول **بورجوا** من خلال دراسته للفكر الألماني أن يحدد علاقته بالفكر الفرنسي، والتي هي معقدة نتيجة تباين الظروف التاريخية، ويمكن تناول هذه العلاقة من حيث القضايا الآتية:

---

(115) Ibid, p.176.

(116) Ibid, p.97.

(117) Ibid, p.59.

أ - الثورة الفرنسية والفكر المثالي الألماني:

اعتبر المفكرون الألمان أن العقد الاجتماعي نظرية خيالية، وقد ركزوا على الشروط التاريخية التي تحقق الدولة والمواطن، فليس هناك ما هو معطى، وكل شيء يجب أن يبنى عبر الصيرورة التاريخية الطويلة. "وهكذا فإن العقد الأصلي بعيدا عن أن يعبر عن الحقيقة الأصلية للدولة وللحق الموضوعي، فهو معيار خيالي يقرره التاريخ نفسه بدعوة الأفراد - أمراء وأشخاص- إلى المشاركة في تحقيقه العقلاني، وذلك بالإقرار المطلق للحق، بعيدا عن العنف المغلوط تاريخيا، وذلك بالتحويل الداخلي لكل الأفراد بواسطة التربية الليبرالية المستقبلة للمتطلبات الحازمة للعقل العملي القانوني"(118). إنه بواسطة تربية ليبرالية خالية من القهر والعنف، يتم تغيير الفرد داخليا، وجعله يشعر بأن مطلب الحرية شرط أساسي، من غير الحاجة إلى الثورة للحصول على الحقوق. إن الصيرورة التاريخية كفيلة بتحقيق الحرية داخل الدولة، والثورة هي وسيلة الأشخاص الذين انقطعوا عن التاريخ، ومالوا إلى النظريات الخيالية، ولما تفطنوا لذلك، دعوا إلى الثورة من أجل تدارك تأخرهم، و"**الهيجلية** تستكمل الحركة المبتدئة مع **الكانطية**، أي المصالحة المعلنة في حقوق الإنسان، مع الضرورة التاريخية الناتجة عن تطور الدولة. وهذه المصالحة تمر هنا أيضا بإدانة تحقيق حقوق الإنسان عن طريق الثورة [...] إن تفاؤل الثوار يرتكز على الخلطة التجريبية المميزة لفكر الأنوار، والجامعة لشيء من التجريبية ومن العقلانية، من الطبيعة ومن المثالية، من السعادة ومن الحرية، فالفرد يتحقق وفق ذلك بطريقة عفوية في نوعه. **والكانطية** أرادت أن تضع حدا لهكذا تجريبية [...] إن القرابة الأساسية لأنسقة **كانط**، **وفيخته وهيجل**، لا يمكنها أن تمحي تفرد استقبالهم السلبي للإعلان الوطني للثورة الفرنسية"(119).

إن الأنوار في فرنسا تأسست على التجريبية والعقلانية **الديكارتية**، التي

---

(118) Ibid, p.171.

(119) Ibid, pp.176, 194, 200.

أقصت التاريخ من البحث الفلسفي. أما الأنوار الألمانية فقد تأسست على تجريبية وعقلانية **ليبنتز** الذي ركز على التاريخ، إذ أن "التحرير العقلاني للفلسفة الحديثة تحقق عند **ديكارت** من خلال تجريد الفلسفة من التاريخ. وعقلانية **ليبنتز** هي التي تمتلك عن طريق التبرير الفلسفي المضمون الإلهي لتاريخ البشر، وهو يفهم جيدا أن حرية تصرف الإنسان هي بسط للقانون أو للضرورة"[120]. ولكن اهتمام الفلاسفة الألمان بالتاريخ لم يكن بنفس الدرجة، والدليل على ذلك الاختلاف الموجود بين **كانط** و**هيجل** في هذا المجال، "فالاهتمام الفلسفي **لكانط** بالتاريخ ناضج قبل الأوان ودائم، ولكن تأملاته الفلسفية حول التاريخ وضعت في كتيب بسيط [...] كما لو أن فلسفة التاريخ ليس لها نفس المقدار الفلسفي من الشرف مثل فلسفة المعرفة أو فلسفة الأخلاق"[121]ما يبين أن هناك منحى تجريدي ونظري في **الكانطية**، أما **الهيجلية** فالمنحى العملي والتطبيقي جلي فيها أكثر، "فلا توجد عند **كانط** فلسفة خاصة بالفعل [...] أما **هيجل** فيقترح فلسفة حقيقية للفعل... فهو أول من طور نظرية حقيقية للفعل [...] والتي يكون مكانها المفضل التاريخ العالمي"[122]. ويظهر إذا أن البحث التاريخي أو فلسفة التاريخ تجعل الفكر أكثر اتصالا بالواقع، وأقدر على تغيير العالم بطريقة تدريجية، من غير حاجة إلى استعمال العنف.

ب - الحرية بين الفكر الفرنسي والألماني:

إن الحرية في الفكر الألماني مرتبطة بضوابط كالدولة، لأنها الشرط الأساسي لضمانها، ولتحقيق المواطنة، "فالدولة **الهيجلية** تعلم أنه ولوحدها يمكنها أن تجعل المجتمع يوجد [...] وحقوق الإنسان لا يمكن أن تكون حقوقا حقيقية إلا في الدولة ولكنها ليست قوية إلا عند تحرير الإنسان في المواطن، وذلك بأن تحرر الدولة بداخلها المجتمع المدني"[123]، ولا يعني

(120) Ibid, p.236.
(121) Ibid, p.238.
(122) Ibid, pp.254, 264.
(123) Ibid, p.181.

هذا البتة أن الدولة مستبدة أو دكتاتورية. إن التفكير في الحرية يقتضي التفكير في شروط تحققها الموضوعي، من حيث أن "السياسة النظرية للمثالية الألمانية هي بالفعل التنظيم الموضوعي للحرية، هذه الحرية التي يمجد **هيجل** بفضلها **روسو** الذي أقامها بشكل مطلق"(124). إن النظرة الواقعية للحرية تجد تبريرا أقوى، من حيث أن المثالية الألمانية تضحي بالفرد لصلح المنفعة الجماعية، وهي تجعل من الحرية ممارسة خاضعة للضوابط القانونية، وبالتالي فهي "لا تتوافق مع الرومانسية التي تركز على الحرية الفردية والمنفصلة عن الواقع"(125). لقد أرادت الثورة الفرنسية أن تمنح الحرية والمساواة للجميع، وتجعل الإرادات المتعددة قادرة أن تنتج عن طريق الممارسة الديمقراطية إرادة واحدة (الحاكم) تمثلها وتعبر عن آمالها، ولكن في الممارسة السياسية الألمانية، "فقد كان الأمر دائما متعلق بحكم جمهوري- ملكي أو ملكي- جمهوري، كما هو الشأن عند **كانط** **وهيجل**"(126)، وهذا النوع من الحكم الخاص بالألمان، مرغوب إلى حد ما، وقد سبق بكثير الديمقراطية المتمخضة عن الثورة، والتي لم يقتنع الألمان بجدواها، لأن "المثالية الألمانية تطرح بطرق وبكيفيات مختلفة، أن الوحدة لا يمكن أن تنشأ من التعدد، والهوية لا يمكن أن تنشأ من الاختلاف، كما كان يعتقد وبتفاؤل عملي الثوار الفرنسيون"(127). إن الألمان المحبين للنظام والانضباط، لم يكن لهم أي استعداد لأن يتركوا الممارسة السياسية في أيدي جميع الناس، لأنهم وأكثر من غيرهم أدركوا أهمية المستبد العادل أو المستنير، الذي يكون بوحدة رأيه قادر على توحيد المجتمع، وضمان استقراره.

---

(124) Ibid, p.278.

(125) Ibid, pp.280, 281.

(126) Ibid, p.286.

(127) Ibid, p.200.

ج - موقف الفلاسفة الألمان من فكرة الأمة المتمخضة عن الثورة الفرنسية:

تعد حقوق الإنسان من بين أهم نتائج الثورة الفرنسية، بالإضافة إلى مفهوم الأمة التي يعرفها **كانط** على أنها " الشعور (المزعوم) بأن شعبا باعتباره مجتمعا مدنيا يستمد من ذاته قاعدة بناء مشتركة"[128]. وقد قوبل هذا الفهم بالرفض، لأنه إذا كانت الحقوق تعبر عن الكونية، فإن الأمة تعبر عن الخصوصية والمحلية والانغلاق. ولقد رحب الألمان بالكونية، ولكنهم ورفضوا الخصوصية (الأمة)، لأنهم كانوا يسعون إلى توحيد أوروبا، "ففكرة الأمة التي باسمها اندلعت الثورة الفرنسية، كانت مقصاه من المبادئ العامة لفلسفة الحق في المثالية الألمانية"[129]. إن ما يدل على الرغبة في توحيد أوروبا، أن مقومات الوحدة كانت موجودة في الدين المسيحي، و" قد بدأت الفكرة تحيا من جديد وخاصة في القرن 18، كتجسيد دنيوي ثقافي للفكرة القديمة عن أوروبا الأمم المسيحية"[130]، وإذا كان بعض المفكرين الألمان قد تعاطفوا مع الثورة الفرنسية فمن باب الاعتقاد أن فرنسا ستعمل على توحيد أوروبا. يقول **بورجوا** أنه: "يوجد في ألمانيا مفكرون يضعون على عاتق فرنسا، وعلى عاتق الإمبراطورية الأولى مهمة إنجاز جمهورية كبيرة للشعوب الأوروبية [...] وأوروبا لا تصبح هي ذاتها إلا باحتوائها داخلها وبدون أي إقصاء التحققات التاريخية الأخرى للروح أو الفكر"[131]. لقد أراد الألمان أن تكون الوحدة الأوروبية محافظة بداخلها على التنوع، فالقبول بالآخر يعبر عن الغيرية، التي يرى **هيجل** بأنها "إرث إغريقي، أحسن الألمان تجسيده"[132]. إن توحيد أوروبا يتم من خلال توحيد الروح، فلا بد في نظره أن تنظم الدول الأوروبية الأخرى التي حققت بدرجات متفاوتة الفكرة، إلى ألمانيا النموذج، التي تمكنت من أن تحقق الفكرة كلية

---

(128) Ibid, p.193.

(129) Ibid, p.202.

(130) Ibid, p.206.

(131) Ibid, pp.207, 216.

(132) Ibid, p.226.

بفضل الدين والعلم، حيث أن "الفلسفة تطور علميا الحدس الديني، الذي سبق به الشعب الألماني كل الشعوب الأخرى من خلال الثورة الدينية والعلمية، بدءا من **لوثر** إلى المثالية الألمانية، وما بعد **الكانطية**"[133]. وفي نظر **هيجل**، فإن الوحدة الأوروبية لا يجب أن تجعل من أوروبا خاضعة لأية دولة أوروبية، حتى ولو كانت جرمانية، "فمصير أوروبا هو بشكل ما أقل ارتباطا بالهيمنة الإمبريالية للأمم الجرمانية بحق"[134]. إن أوروبا تتكون من الدول الجرمانية بحق كالألمان، الإنجليز، الأسكوندنافيين، ومن الدول الأقل جرمانية مثل إيطاليا، إسبانيا، فرنسا، وأوروبا الموحدة هي الكل الذي يجمع بداخله التنوع الثقافي الأوروبي. وبذلك لا يجب على أوروبا أن تكون مجرد كيان يحوي بداخله القيم والأفكار المشتركة، كما هو شأن الأمة المرتكزة على الخصوصية، كما لا يجب أن تكون الوحدة قائمة على الكونية المجردة الموجودة عند الفرنسيين المعتقدين بوجود حقوق طبيعية منفصلة عن الضرورات التاريخية. إن "الفكر الألماني بصفة عامة في نهاية القرن 18 ونهاية القرن 19 يدين الوحدة الأوروبية الرافضة لكل تنوع، وهذه الإدانة هي ضد الكونية - الكوسموبوليتيزم، أوالمواطنة العالمية- المجردة والغالبة على الفرنسيين"[135]. إن رفض الثورة الفرنسية يرجع إلى تموقعها داخل فكرة الأمة من جهة، وبسبب اعتقادها أن الحقوق الإنسانية طبيعية، مما جعلها في النهاية مجردة.

د - إمكانية المصالحة بين الفكر الفرنسي والألماني من خلال الفلسفة الديكارتية:

إن القراءة العلمية والموضوعية للفكر الألماني، تتحول إلى مجرد قراءة ذاتية في المبحث الأخير الذي خصه **بورجوا** لدراسة حضور النص **الديكارتي** في الفلسفة الألمانية، فتبين له أن هذا الفيلسوف لم يكن له المكان الذي يستحقه وخاصة عند **هيجل** وعند **شلنج**. وإن "مكان **ديكارت** في **نقد العقل**

(133) Ibid, p.220.

(134) Ibid, p.228.

(135) Ibid, p.207.

المحض مقلص كثيرا [...] ولا شيء في **نقد العقل العملي** [...] وبعض الأسطر في **نقد ملكة الحكم** [...] أما **هيجل** فيحيل إليه مرة واحدة في **ظاهريات الروح**، وفي **علم المنطق**، وثلاث مرات في **موسوعة العلوم الفلسفية**، وذلك لأجل تعبئته ضد آخرين، وليس لأجل فائدة مباشرة لذاته"(136). إن عدم تقبل الألمان للفكر **الديكارتي** يرجع إلى كونهم قرؤه باللغة اللاتينية المتميزة بالتجريد وقتل المعنى، وعدم قدرتها على إيصال البشر إلى التفاهم والتصالح، و"في المقابل فإن اللغة الفرنسية الجديدة التي استعملها **ديكارت** في مؤلفاته لغة قوية ومنعشة"(137).

ويمكن أن نفترض بعد تأويل، أن **الديكارتية** متقبلة، وخاصة من طرف **هيجل**، لأن لها قابلية لأن تنظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة شاملة، من غير أي إقصاء لأي اتجاه فكري أو سياسي. والحركة الجدلية بحاجة إلى الأفكار الإيجابية، كما هي بحاجة إلى الأفكار السلبية، وهذا ما جعل " **هيجل** يلتمس أيضا التجريبية المنهجية للعقلانية **الديكارتية**، إن **ديكارت** يبدأ بالأنا، ثم يتوصل إلى أفكار أخرى، ثم يجد أيضا أفكارا متعلقة بالله، وبعدها يصل إلى الطبيعة [...] و**هيجل** يحسن تقدير [...] الدور التاريخي لـ: **ديكارت**"(138). أما بالنسبة لـ: **كانط**، فإنه لا يمكن أن يقبل داخل نسقه الفكري أي خطأ أو تناقض، وخاصة الخطأ الذي وقع فيه **ديكارت** في أهم قضية من قضاياه، "ففي ملاحظة بسيطة لـ: **كانط** في الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**، يعبر بطريقة جد واضحة عن معنى وامتداد الكوجيتو **الديكارتي**، ليقول بأن قضية أنا أفكر إذا أنا موجود، هي أبعد أن تكون استنتاجا لقياس، وقد نسب هذا الاستنتاج خطأ إلى **ديكارت**، في حين أنه مجرد توتولوجيا (تكرار) يعبر ببساطة عما هو موجود في مضمون قضية أنا أفكر"(139). وهنا يجند **بورجوا** بكل حيوية **هيجل**، الذي يعتبر أنه قد أزال

---

(136) Ibid, pp.303, 304.

(137) Ibid, p.307.

(138) Ibid, pp.311, 316.

(139) Ibid, p312.

سوء الفهم هذا، فهو " أفضل من **كانط** و**شلنج** في قراءته لـ: **ديكارت**، لأنه يعرف جيدا أنه لم يعتبر Cogito, ergo sum، كاستنتاج لقياس. حيث أن "إذا" هنا ليست خاصة بالقياس، بل هي فقط رابطة موضوعة للكائن وللفكر، لأن **ديكارت** قد فهم هذه الرابطة الأساسية لكل تنظير، لكنه فهمها في وعي مباشر"(140). ويختم **بورجوا** دفاعه من خلال آخر جملة تبين التأثير المسيحي على كل الفكر الأوروبي الحديث، وخاصة تأثير حدث التجسد L'incarnation على الفلسفة عامة، لأن كل الفلسفة المثالية الموجودة عند الألمان أو عند الفرنسيين أو اليونانيين، تعتبر بأن الماهية أو الكل يتجسد ويوجد في الفردي أو الجزئي، والماهية عند **ديكارت** ليست إلا التفكير الذي اعتبر أنه الوحيد الذي يمكن أن يصمد في وجه الشك الجارف. يقول **بورجوا**: "لقد منح **سقراط** للفكر الذات نفسها، أي الإنسان. لكن **ديكارت** يجعل الفكر يفكر في ذاته كموضوع. هذا الوضع الذاتي في الفكر للماهية الكلية [...] بمثابة المكافئ للإثبات الديني للتجسد"(141). إن ما توصلت إليه الفلسفة الحديثة مكافئ لما هو موجود في المسيحية التي مهدت لها الفلسفة اليونانية القديمة. وبهذه الكيفية فإن **بورجوا** يربط الفلسفة الألمانية بالتأثير الذي مارسته عليها الفلسفة الفرنسية سواء مع **ديكارت** أو مع **روسو**، وبالتالي هناك في نظره "تأثيران أساسيان أثرا على الفلسفة المثالية الألمانية، فهناك تأثير **ديكارت** في لحظته النظرية، ثم تأثير **روسو** في لحظته العملية"(142).

ووفق هذه القراءة، فإن المثالية الألمانية متأثرة بالدين المسحي أولا، ثم بفلسفة **ليبنتز** الذي جعل الجوهر، والروح، والمناد متضمنا لكل شيء، كما ترجع أيضا إلى تأثير الفلسفة الفرنسية سواء مع **ديكارت** أو **روسو**. وسواء بالنسبة لـ: **كانط** أو **فيخته** أو **شلنج**، فإن الحياة التاريخية والثقافية هي الحياة الكاملة لكائن روحي هو نفسه كل، فالفلسفة لا تفعل إلا أن تحكي قصة "المجتمع الكوني (الإلهي) المتفرد Singularisé والتفردات Les

---

(140) Ibid, p.313.

(141) Ibid, p.317.

(142) Ibid, p.253.

singularités (الإنسانية) المعممة Universalisées"[143]. ولقد تم ذلك بطريقة نظرية تستلهم المعتقد المسحي، الذي صور كيف تفرد الكلي وأصبح إنسانا، وكيف يسعى بعدها المتفرد لكي يصير كليا. يتضح هذا بالخصوص مع **هيجل** الذي اجتهد في استكمل البناء **اللايبنيزي**، "فالفلسفة الألمانية ما بعد **ليبنتز** Post-leibnizienne كانت باستمرار فتحا ثانيا [...] للروح التي تحققت خصيصا في كليتها، كمجتمع للأرواح في الروح. والفتح المثالي الثاني من خلال الميتافيزيقا الجديدة للذات وللروح، تماما كما فكرت فيها ميتافيزيقا الموضوع في أوجها مع **ليبنتز**، تكتمل في التنظـــير **الهيجلي**، الذي هو **ليبنيتزي** بشكل ما"[144]. وبالتالي فإن الفكر الفلسفي الأوروبي فكر يكمل بعضه البعض الآخر، رغم جميع الصراعات السياسية التي شهدتها أوروبا.

خامساً: إسهام المثالية الألمانية في البحث الجزائري المعاصر

إذا كانت الفلسفة الألمانية المثالية الحديثة قد قدمت ما يتوافق مع المعتقد المسيحي، فخدمت بذلك مجموع المسيحيين، فإننا نتساءل ما يمكن أن تقدمه للباحثين الجزائريين؟

إن الدارس للفلسفة الألمانية قد يجد توافقا بينها وبين القيم الإنسانية السائدة في حضارتنا الإسلامية، فالأستاذ **الربيع ميمون** "لم يكن يغفل لحظة أن يلفت انتباهنا إلى التلاقي ما بين فكر **كانط** من جهة، والفكر العربي الإسلامي من جهة أخرى. فكثيرا ما كان يأخذنا في جولة ما بين عطاءات **كانط في نقد العقل المحض**، وإشراقات **ابن عربي في الفتوحات المكية** فنجد أننا نتحرك في فضاء فكري واحد لا يعرف الحدود والحواجز"[145]. ومن خلال اطلاعنا على بعض الرسائل الجامعة المتوجهة إلى دراسة الفلسفة

---

(143) Ibid, p.289.

(144) Ibid, p.290.

(145) حسيني ولد الفقيه، دور المخيلة في بناء المعرفة عند كانط، أطروحة ماجستير، جامعة الجزائر 1996، ص3.

الألمانية الحديثة منها والمعاصرة، حاولنا أن نستنبط ما يأمله الباحثون والدارسون من وراء دراستهم لها، علما أن هناك دراسات أخرى بجامعة الجزائر العاصمة(146) وجامعات أخرى لم نستطع الوصول إليها، فاقتصرنا فقط على جامعة وهران.

لقد اتضح لنا في البداية أن هناك دورا جديدا لا بد للفلسفة أن تضطلع به، حيث أن "مهمة الفلسفة لا تكمن في التعبير عن مختلف قطاعات الوجود، بل في الرجوع إلى عالم العيش الذي هو أرضية لكل ممارسات الإنسان وإنجازاته، بما فيها العلوم الحديثة"(147). إن الفلسفة التي يمنحها لنا الفكر الألماني المعاصر من خلال **هوسرل** مثلا تعتبر وسيلة لتجاوز أزمة المعنى، بسبب ما آلت إليه العلوم والتقنيات. ونفس هذا المسعى نجده عند **هيدجر**، "ففيما يخص تأثر **هيدجر** بالمذهب الظواهري الذي أسسه أستاذه **إدموند هوسرل**، فلقد تأكد لنا أن هذا المذهب هو تأمل في لغة الظواهر، إنه المذهب أو الاتجاه الذي يحاول أن يجعل الجمل بدلا من أن تتحدث عن الموضوعات المادية تتحدث عن ما يعرف بالمعطيات الماهوية"(148). وذلك غير ممكن إلا بالعودة إلى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الألمانية الحديثة، واللتان ركزتا على ماهية الأشياء، أي على الأصل وعلى المعنى في إطار مبحث الوجود.

وإن الفكر المثالي يتيح لنا فرصة التوجه نحو الإمكان، بدل الاكتفاء بمحدودية الشروط الواقعية، وهو فلسفة إنسانية تركز على الاختلاف باعتباره "حركة الكينونة ذاتها"(149). كما أن الانطلاق من الممكن يفرض الاعتراف باللامفهوم وباللامعنى وبالمنسي، "والفلسفة المعاصرة بعد **هيدجر** زودتنا

---

(146) نشيد هنا بالأستاذ عبد الرحمن بوقاف الذي اهتم بالفلسفة الالمانية وأنجز حولها عددا من الدراسات الأكاديمية.

(147) آيت احمد، نور الدين، أزمة الذات في الفلسفة الغربية المعاصرة (إدموند هوسرل نموذجا)، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2005. ص94.

(148) ابراهيم، محمد، إشكالية اللغة والأنطلوجيا (مارتن هيدجر نموذجا)، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2004، ص213.

(149) ابراهيم، محمد، إشكالية اللغة والأنطلوجيا. المرجع السابق، ص216.

بترسانة مفهومية من أجل قراءة فعالة تحيل اللامفهوم إلى مفهوم، أي توسيع رقعة الإمكان ومساحة الفهم"[150]. إنها استعادة للسؤال الفلسفي المهم حول الوجود، وماهية الإنسان، ومن الواضح أن "اللغة التي يستعملها **هيدجر** هي لغة السؤال عن حقيقة الوجود، وهو يعتقد أننا فقدنا هذه اللغة وأصبحنا نستعمل لغة الأشياء وهكذا فقدت اللغة جوهرها"[151]. لقد حجبت لغة الأشياء لغة الوجود مفقدة اللغة جوهرها، والتفطن لهذا الوضع وجه إحدى المشتغلات بالفلسفة إلى التطرق إلى إشكالية الموت، ورغم ثقل وأهمية هذه الإشكالية، إلا أن كثيرا من الأبحاث تتحاشاها، وتفضل دراسة قضايا أخرى.

وقد تبين لنا أن الفلسفة الألمانية تعترف بأن الحكمة تكمن في الجنون، ما أدى إلى إعادة إحياء اللامعنى واللا-دلالة التي أقر بها **نيتشه**، كبديل عن الحقائق الجاهزة والمعان المكتملة التي سادت الفلسفة اليونانية. إن البحث عن تطابق الفكر مع ذاته، كشكل من أشكال المعقولية، لا يتوافق مع تجربة الاختلاف الموجودة في الفكر **النتشاوي**، والتي "تأخذ الكتابة مأخذ الجد، ولا تحاول أن تقصي جسدها المهمل من قبل، فهي عبر التجربة ذاتها تحاول ترسيخ وتثبيت اللامعنى (Le non-sens) واللا-دلالة للكلام الفارغ"[152]. وإن أسلوب **نيتشه** لا يكرس التماهي (الماهية)، بقدر ما يؤسس للاختلاف من خلال كتابة مفتوحة على المعاني الممكنة، ما يتيح ممارسة الانزياح، وعدم التمركز على الذات. وهذه الممارسة كان لها أيضا تأثير على "**هيدجر** (Heidegger)، و**ليوتار** (Lyotard)، و**دولوز** (Deleuze)، **فوكو**(Foucault)، و**ديريدا** (Derrida) و**فاتيمو** (Vitimo)"[153]، فهؤلاء كلهم عملوا على فضح مركزية الأنا والعقل والذات الغربية. وكذلك في مدرسة

(150) المرجع السابق، ص218.

(151) حاج عبد الرحمن، نعيمة، إشكالية الموت في الفكر المعاصر "هيدجر نموذجا"، أطروحة ماجستير، جامعة وهران 1998. ص247.

(152) بودومة، عبد القادر، الكتابة وتجربة الاختلاف عند نيتشه، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2003. ص126.

(153) المرجع السابق، ص127.

فرانكفورت "أصبح مفهوم العقل هو إقرار بلاعقل واعتراف باللاوعي كعناصر أساسية في تركيب الجوهر الإنساني الذي أصبح يشارك في صنع الحقيقة الأمر الذي جعل مدرسة فرانكفورت تعتبر الأسطورة في زمانها عقل"[154]. إن **هوركهايمر** **وأدرنو**، كانا واقعين تحت تأثير الروح **النيتشوية**، مع أن **هبرماس** حاول تصحيح هذا الوضع بالتقليل من التأثير الكبير الذي كانت تمارسه فلسفة **نيتشه** على بعض ممثلي المدرسة، والتي بقت عموما في جوهرها قائمة على النقد، "باعتباره ميراث ألماني، ولكن هذه المرة لا من حيث هو تفكير نظري، وإنما جهد انصب على الجمع بين الممارسة والنظرية"[155]. وبالنسبة لـ: **ماركوز مثلا**، **فهو الآخر** ينظم إلى المسعى الذي يهدف إلى فتح العقل على الخيال والحساسية، من أجل التحرر من أشكال القمع والعنف التي تعرفها مجتمعاتنا المعاصرة، إنه "يولي عنايته واهتماماته بوجهة العقل التقني المعاصر، أين أصبحت أي محاولة لفتح آفاق جديدة، مرفوضة بسبب أجهزة قمع وعقلنة معاصرة، تقنن العنف وتستعمله عبر مؤسساتها وأجهزتها"[156]. وكأن الابتعاد عن الفلسفة المثالية الحديثة والانغماس في نمط حياتي مادي وتقني أفقد الحياة كل معنى. وهاهم الفلاسفة الألمان أنفسهم بعد الحرب العالمية الثانية وأثنائها، يشخصون من جديد حال الحضارة، بحثا عن طرق الخلاص، رغم تورط نظامهم السياسي في الحرب، وقد حاولت الأنظمة المقاومة له تحميل الفلسفة الألمانية، وبالخصوص فلسفة **هيجل** ونيتشه مسؤولية ذلك، إلا أن "المجتمع الأمريكي -باعتباره يمثل أوج الحداثة- مجتمع عنيف، في حين أن المجتمع السوفياتي لا يقل عنه"[157]. بمعنى أن أكبر قوتين منتصرتين، يحملان هما أيضا أشكال جديدة من العنف.

---

(154) بن عمر، جميلة، المعرفة التاريخية والنظرية النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004. ص150.

(155) المرجع نفسه، ص150.

(156) عطار، أحمد، المجتمع الغربي في الخطاب المركوزي، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2007، صأ من الخاتمة.

(157) المرجع السابق، ص هـ (الخاتمة).

إن تقليد الانزياح والاختلاف والممكن كرمز للحرية، وكبديل عن النسق المغلق، أصبح متوارثا من جيل إلى جيل عند الفلاسفة الألمان، فبالنسبة لـ: **غادمير** مثلا، "ينتهي الأمر بالحقيقة في مفهومها الواسع، بالخروج من كونها تطابق الفكرة مع موضوعها، تطابقا خالصا، لتصبح أكثر انفتاحا لإمكانيات تجليها والذي مهما بلغت درجة تخارجها لأن تعبر إلا عن نسبيات تفتح المجال لنشاطية الفكر الحر المستمر في عطائه الخصب... أصبح التعامل مع الحقيقة كتجربة يراد استخراجها من مجالاتها الثقافية التي تعبر عن الوجه الحقيقي الذي يمثل الإنسان في عالمه الذي يعيشه"(158). ومرة أخرى يتم تجاوز التطابق والمطابقة فيما يخص المعنى الذي نعطيه للحقيقة التاريخية، والتي في علاقتها مع حوادث وقعت بالفعل، وفق ظروف وشروط لا يمكن بأي حال من الأحوال الإلمام بها بدعوى تحقيق الموضوعية. إننا لم نخرج بعد من التأويل في علاقته مع الاختلاف، من حيث أن "فلسفة التأويل هي القاعدة المؤسسة لمنطق الاختلاف حيث كل تأويل يبدو مختلفا عن التأويلات الأخرى المطروحة، مما يثري الفكر ويسمح بتخارج قدر كبير من إمكانيات التفكير"(159).

إلا أن البحوث المتوجهة نحو الفكر الألماني تعي محدودية هذا الفكر وعدم قدرته على الارتقاء إلى الشمولية والعالمية، بسبب ارتباطه الشديد بالمسيحية، كما هو شأن فلسفة ليبنتز مثلا، ما جعلها تحاول إحياء لغة قديمة، أو لغة واحدة وشاملة هي لغة آدم. إن هذا المشروع اللغوي يبقى "حلم يغذيه النزوع إلى إضفاء شيء من القداسة على اللغة، لأن الفكرة - في أساسها، وكما بينا من قبل - مستوحاة من الكتاب المقدس في الثقافة الغربية، وهي فكرة البحث عن لغة آدم"(160).

---

(158) بن عودة، أمينة، مكانة المعرفة التاريخية وتجربة الحقيقة في التاريخ عند هانس جورج غادمير، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004، ص162، 165.

(159) المرجع نفسه، ص171.

(160) بلبوبة، مصطفى، مشروع اللغة الكونية عند ليبنتز، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2006، ص168.

كما أن الفلسفة **النتشوية** لم تولي اهتماما لمسألة التواصل بين أفراد الجنس البشري، لأنها فلسفة للأعماق وليست فلسفة للمسافات، فقد "كان **نيتشه** يفضل الأعماق بدل المسافات"(161)، أو بتعبير آخر "لقد كان **نيتشه** يرى من الداخل لا من الخارج"(162). وهذا ما يجعل بعضا من قراءه يعتبرونه ضد-إنساني، فالفلسفة تبقى إلى اليوم غير مكتملة، وبالتالي لا داعي إلى الاستناد كلية على الفلسفة الألمانية أو غيرها، واعتبارها المخلص. ولا بد من التأسيس لفلسفة تتوافق مع مطلب الإنسانية اليوم، والمتمركز خصوصا حول التسامح والغفران. ويبقى "هاجسنا لاحقا. تأسيس الفلسفة على مفاهيم الغيرية، التواصل والاختلاف"(163). وهذا التأسيس الجديد لا بد أن يعتمد على في نظر الباحث على بعض المرجعيات، التي يحصرها كلها في الفلسفة الألمانية، سواء تعلق الأمر بـ: **كانط** أو بـ: **شلارمخر** أو **دلتاي** أو **غادمير**، مما يدل على التأثير الكبير الذي تمارسه الفلسفة الألمانية على كثير من الباحثين. وهذا يبرهن من جديد على عدم انفصالها عن الواقع. والمثالية الألمانية مختلقة عن المثالية اليونانية، فهذه الأخيرة وخاصة مع **أفلاطون** تعتبر بأن الحقيقة تكمن في عالم منفصل عن العالم الحسي، والإنسان لا يتوجه إلى تحسين عالمه، بقدر ما يسارع إلى طلب الموت والتطهر عن طريق إماتة الشهوات. أما بالنسبة للفكر الألماني فهو على العموم يفكر بالمفهوم ويجتهد في إنتاجه والعمل به، ومن هنا يظهر أنه يواصل ما بدأته الفلسفة اليونانية، التي وجهت عنايتها مع **سقراط** إلى المفهوم، باعتباره يعبر عن ماهية الأشياء. والفلاسفة الألمان يرون بأن المفهوم هو الوسيلة الوحيدة لفهم الواقع والتحكم فيه، والحقيقة لا تكمن عندهم في عالم مثالي منفصل، بل هي مرهونة بمدى قدرة الإنسان على تأمل شروط وجوده السياسية والعلمية والثقافية. كما تبقى فكرة المصالحة بين قطاعات الوجود المختلفة، مبدأ أساسيا في الفكر الألماني رغم تعدد وتنوع اتجاهاته.

---

(161) بودومة، الكتابة وتجربة الاختلاف. المرجع السابق. ص129.

(162) قواسمي، مراد، تصور التاريخ عند نيتشه (دراسة في سؤال الأصل ومشروع التأويل)، رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004، ص164.

(163) المرجع نفسه، ص164.

خاتمــة

هناك إشكالية أساسية وجهت بحثنا، وهي المتعلقة بسبب تصنيف الفكر الألماني على أنه فكر مثالي، على خلاف الفكر الفرنسي المصنف على أنه سياسي، والفكر الإنجليزي المصنف على أنه اقتصادي. ولقد انطلقنا في البداية من مجموعة من الفرضيات، التي يمكن أن تفسر سبب انتشار النزعة المثالية من منتصف القرن 17 إلى منتصف القرن 19، ومن هذه الفرضيات أن الألمان كانوا مثاليين إما بسبب:

- تأثرهم بالفلسفة اليونانية.
- أو تأثرهم بالدين المسيحي.
- وإما لأن القراءات والتأويلات، وخاصة الفرنسية منها، هي التي صنفتهم ضمن هذا الاتجاه.

وتوصلنا إلى أن الفكر الألماني مرتبط بالفرضيات السابقة كلها، من غير أن يعني ذلك أننا أمام فكر مفصل عن الواقع، فمثله مثل باقي الفلسفات الأخرى كان يطمح إلى المشاركة في عصر الأنوار، انطلاقا من خصوصياته الحضارية. ومن خلال بحثنا ظهر لنا أن الميتافيزيقا واليوتوبيا والدين لهم تأثير كبير على تشكل ذلك الفكر.

وقد تبين لنا أن تأثر الفلسفة الألمانية بالفلسفة اليونانية، راجع إلى غنى وثراء مضمون وإشكالات هذه الأخيرة، لأنها تمكنت من التنظير لعدد كبير من التيارات والاتجاهات، فالمادية ظهرت مع **ديمقريطس**، والمثالية مع

أفلاطون، والتجريبية مع **أرسطو**، والنفعية مع **أبيقور**، والروحية مع **أفلوطين**، كما أنها سعت إلى الارتقاء بالإنسان إلى جنس الآلهة. وتنوعها سمح للفكر الأوربي الحديث أن يجد الإجابات التي يحتاج إليها، بالرجوع إلى الفكر اليوناني، فالفرنسيون أحذوا منه عقلانيتهم، والألمان مثاليتهم، والإنجليز تجريبيتهم، فأمكن لكل ثقافة أن تطور، وبالارتكاز على ذلك الإرث المذاهب الفكرية التي تتوافق مع روح العصر وروح الشعب.

ولكن العودة لهذا الفكر يمكن أن يفسر بطريقة أخرى، من حيث أن له القدرة على المصالحة بين التيارات المتناقضة، فقد عرف كيف يخرج من التفكير الأسطوري إلى التفكير العقلاني، من غير أن يتوقف عن توظيف الأسطورة، وعرف كيف يحافظ على المذاهب المختلفة. وهذا ما لمسناه في الفكر الألماني الذي رغم عقلانيته وصرامة أنسقته، إلا أنه فكر منفتح على الأسطورة وعلى الدين، ما مكنه من فهم الواقع عموما، والتاريخ خصوصا. وإن الثورة البلشفية كأهم حركة تغيرية بعد الثورة الفرنسية، كانت بتأثير من **ماركس**، الذي استفاد من الإرث الألماني، وخاصة من **فيورباخ وهيجل وكانط**، ما يدل على أن صفة المثالية الملحقة بهم، لا تعبر حقيقة عن مضمون الفكر الذي لم يتوجه إلى طلب المعرفة لذاتها.

وإن الدين أيقض حماس المفكرين الألمان، عندما اعتبر أن المملكة الإلهية يمكن أن تتحقق في الحاضر، مع تفاوت شدة تأثيره من فيلسوف لآخر. فهناك الموقف الظواهري الموجودة بوضوح عند كل من **ليبنتز وهيجل**، كما هناك الموقف الذي ينزع القداسة عن الدين وعن الله، كما هو الحال عند **كانط** أو **نيتشه** أو **ماركس** أو **فيورباخ**. ومن الصعب القول إذا أن الفلسفة الألمانية هي فلسفة مسيحية تقليدية، ولكن يمكن القول أنها فلسفة مسيحية جديدة، لأنها تتبنى مذهبا دينيا جديدا هو المذهب البروتستانتي، على خلاف الفلسفة الفرنسية التي حافظت على المذهب الكاثوليكي التقليدي.

وباعتبار أن **ليبنتز** قريب زمنيا من الإصلاح **اللوثري** كحدث تاريخي مهم، فقد عمل على المزاوجة في فلسفته بين المعتقدات الدينية، وبين ما

أسفر عنه الإصلاح من حيث أنه دفاع عن حرية الفكر، لذلك نلمس تأكيده على ضرورة المصالحة بين الدين والعقل.

أما بالنسبة **لكانط**، فباعتبار أن هناك مدة زمنية تقدر بقرنين تفصله عن الإصلاح، ووجوده في عصر التنوير، كحركة فكرية تعمل على جعل الإنسان حرا ومستقلا عن التقاليد. فإن ذلك لم يلزمه بالتوفيق بين الدين والعقل، بل عمل على جعل الإرادة والعقل والطبيعة شروطا أساسية لتأسيس للأخلاق وفهم التاريخ، ويبقى الدين متوجا لتلك الفعاليات الحرة والعاقلة، وليس المحرك لها.

أما بالنسبة لـ: **هيجل**، فلم يعايش الثورة الفرنسية فحسب، بل أدرك مآلها ونهايتها، ومن المفارقة أن تنتج الثورة إمبراطورية بدل أن تنتج ديمقراطية. وبدل أن يكون هذا الحدث التاريخي عامل استقرار، ومحفز على السلام، فقد تولدت منه رغبة في السيطرة والهيمنة، لم تنجح لا في توحيد أوروبا ولا في إزالة الفوضى عنها. وإن الإرادة الجماعية لوحدها ليست عامل مصالحة، فمصدر الخلاص في نظره يبقى مرهونا بفهمنا للدين بطريقة عميقة تتوافق مع المقصد المسيحي الحقيقي، الذي لم يفهمه المسيحيون جيدا. ما جعلهم ينهكون أنفسهم في التعالي إلى الله، بعد محايثته للوجود الإنساني. وإن فهم هذه المحايثة يشكل أساس المصالحة بين الهنا الأرضي والهنالك، وأساس بلوغ الوعي السعيد، وفق رؤية جديدة تركز على وحدة الوجود، التي تنفي أي وجود للإله الشخصي. ما يفسر انتقاد **هيجل** لـ: **كانط**، وتأثره بـ: **لوثر وليبنتز** لأن كلاهما أراد أن يقرب الإنسان من الله، وذلك بإدراك أن هناك علاقة بين الحكمة والجنون، والإقرار بإمكانية ارتقاء الإنسان إلى وضعية حضارية أفضل.

وبالتالي فإذا كانت الفلسفة الألمانية الحديثة امتداد للفكر اليوناني، فإن في هذا الأخير ما يؤدي إلى المصالحة بين الفكر والواقع وبين المعقول واللامعقول، وإن كانت امتدادا للمسيحية، ففي هذه الأخيرة أيضا شروط للتوفيق بين الهنا والهنالك أو بين الحسي والغيبي. أما إن كانت نابعة من روح العصر، فإن عصرها محكوم برهانات اجتماعية وسياسية توجب على

الفيلسوف أن يكون عمليا أو براغماتيا. وهذا ما يفسر أن الباحث **بارنارد بورجوا** يصف كل من فلسفة **كانط** و**هيجل** بأنهما فلسفتان براغماتيتان، ولا يتعامل معهما على أساس أنهما مثاليتان، أو منفصلتان عن الواقع. ومنه فإن مفهوم المثالية لوحده غير كاف للتعبير عن حقيقة ومضمون الفلسفة الألمانية، التي كانت تشتغل في اللاوضوح واللامعقول والجنون والمتاهة والرومانسية، ولكنها أيضا كانت تشتغل داخل الأنسقة العقلانية الصارمة، والمنصتة للتاريخ وللعلم.

والتنوير الألماني يبقى في جوهره مختلفا تماما عن التنوير الفرنسي، سواء من حيث فلسفة التاريخ، أو من حيث الفهم الوضعي لحقوق الإنسان، أو طريقة التفكير في علاقة الإنسان بالله. وهو ينظر للدولة نظرة إيجابية، ويرهن مصير الفرد بمصير النوع الإنساني، الذي لا يمكنه أن يبلغ غاياته إلا بطريقة تدريجية. ما يجعل من الثورة، والعقد الاجتماعي، والإرادة الجماعية، والحرية الفردية شعارات فارغة من المعنى. وأن عدم انتشار الفكر التنويري الألماني مرتبط من جهة بطبيعة ألمانيا التي لم تكن لها عاصمة واحدة تستقطب عددا كبيرا من السكان، من أجل ترسيخ أفكارها وتطلعاتها. ومن جهة ثانية مرتبط بعدم التوافق وعدم الانسجام بين الفكر والسياسة، فالتطلعات السياسية لألمانيا الباحثة عن التوسع لم تكلل بالنجاح، في حين أن الفكر كان يعرف تطورا مستمرا بفضل القراءة المتواصلة لتراثه الخاص ولتراث غيره، وبفضل إستراتيجية الطبع التي سمحت بتداول الكتاب وانتشاره بسرعة. وهذا راجع إلى الاعتماد على نموذجين متناقضين، هما النموذج اليوناني (الفكر، الطبيعة، المرح، الحرية) والنموذج الروماني (الدولة، السياسة، القوة، الضرورة).

ويبقى بحثنا محتاج إلى مزيد من التوسع والتعمق في الفكر الألماني، وكذلك إلى مزيد من الوقت للانفتاح على المشاريع الفكرية العربية التي تستلهم من التراث الألماني ما يتوافق مع قيمنا الحضارية.

قائمة المصادر المراجع

أفلاطون - فيدون (في خلود الروح) - ترجمة وتقديم دكتور عزت قرني، دار قباء (القاهرة)، ط3 2001.

فريدريك هيجل- الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي - ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة (بيروت) ط2 1986.

نيتشه فريدريك - أفول الأصنام - ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي. إفريقيا الشرق، ط1، 1996م.

الرسائل الجامعية (غير المنشورة):

ابراهيم، محمد - إشكالية اللغة والأنطلوجيا (مارتن هيدجر نموذجا) - رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2004.

آيت احمد، نور الدين- أزمة الذات في الفلسفة الغربية المعاصرة (إدموند هوسرل نموذجا) - رسالة ماجستير، جامعة وهران 2005.

بلبوبة، مصطفى - مشروع اللغة الكونية عند ليبنتز- رسالة ماجستير، جامعة وهران 2006.

بن عمر، جميلة - المعرفة التاريخية والنظرية النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت - رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004.

بن عودة، أمينة - مكانة المعرفة التاريخية وتجربة الحقيقة في التاريخ عند هانس جورج غادمير- رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004.

جليد، قادة- تعليل التاريخ ما بين ابن خلدون وهيجل- أطروحة دولة، جامعة وهران 2006.

حاج عبد الرحمن، نعيمة - إشكالية الموت في الفكر المعاصر -هيدجر نموذجا- أطروحة ماجستير، جامعة وهران 1998.

حسيني ولد الفقيه - دور المخيلة في بناء المعرفة عند كانط - أطروحة ماجستير، جامعة الجزائر 1996.

عبد القادر، بودومة - الكتابة وتجربة الاختلاف عند نيتشه - رسالة ماجستير، جامعة وهران 2003.

عطار، أحمد - المجتمع الغربي في الخطاب المركوزي- رسالة ماجستير، جامعة وهران .2007

قواسمي، مراد - تصور التاريخ عند نيتشه (دراسة في سؤال الأصل ومشروع التأويل) - رسالة ماجستير، جامعة وهران 2004.

E. Kant: Anthropologie de point de vue pragmatique - Traduction: Michel Foucault. Librairie philosophique J. Vrin, 1964.

E. Kant: Critique de la faculté de juger, suivi de: 1/ Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 2/ Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?- Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par: Alexandre J.- L. Delamare, Jean René Ladmiral, Marc B. Delaunay, Jean- Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wisman. Editions Gallimard, 1985.

E. Kant: Critique de la raison pratique- édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Traduit de l'allemand par: Luc Ferry et Heinz Wisman. Gallimard 1985.

E. Kant: Critique de la raison pure- Traduction de Jules Barni, revue par P. Archambault, préface de Luc Ferry. Chronologie et bibliographie de Bernari Bousset. G F Flammarion (Paris) 1987.

E. Kant: La métaphysique des mœurs, 1er partie, doctrine du droit - préface par: M. Villey, introduction et traduction par: A. Philonenk. J. Vrin 5ème édition 1993.

E. Kant: La philosophie de l'histoire- édition établie et traduite par: Stéphane Piobeta. Denoël, édition Montagne (Paris) 1947.

E. Kant: Projet de paix perpétuelle - texte et traduction de J. Gibelin. J. Vrin, France 1999.

F. Hegel: Encyclopédie des sciences philosophiques 3 (Philosophie de l'esprit) - Textes intégrales présenté, traduit et annoté par: Bernard Bourgois. J.Vrin.1988.

F. Hegel: La positivité de la religion chrétienne - Publié sous la direction de Guy Planty -Bonjour. Epiméthée PUF 1er édition, décembre 1983.

F. Hegel: Logique de l'être. Tome 2 - Edition Montaigne, aubier (Paris) 2ème trimestre 1969.

F. Hegel: Premières écrits (Francfort 1797/1800) - Textes réunis, introduits, et annotés par: Olivier Depré. Précédés de: sur l'antijudaïsme et paganisme du jeune Hegel, par: Robert Legros. J. Vrin (Paris) 1997.

G. Leibniz: Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld - introduction, texte et commentaire par: Georges le Ray.5ème édition (Paris) librairie Philosophique J. Vrin 1988.

G. Leibniz: Essai de théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de la monadologie - Préface et notes de Jaques Jalabert, professeur de la faculté des lettres de Grenoble, Aubier, Editions Montaigne. 1962.

G. Leibniz: La monadologie - Edition annotée par: èmile Boutroux, note terminale sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par: Henri Poincaré. Delagrave, 1980.

F. Nietzsche: Aurore (pensées sur les préjugés moraux)- Textes et variantes établis par: Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par julien Hervier, Préface de julien Hervier; Gallimard. 1970 pour la traduction française, 1980 pour la présente édition et 1989 pour la préface.

F. Nietzsche: La volonté de puissance, tomel- Texte établi par Friedrich Wurzbach, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Tel Gallimard 1995.
F. Nietzsche: Le livre du philosophe- traduction, introduction et notes par: Angèle K. Marietti. Aubier Flammarion, 1969.
Abdelhamid Benachenhou - Goethe et l'islam- Maison d'édition Echrifa, Alger.
Alain - Spinoza, suivi de souvenirs concernant Jules Lagneau - présenté par Robert Bourgne. Gallimard, 1996.
Aristote - La métaphysique - Tome 2, J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin (Paris) 1966.
Bernard Bourgeois - L'idéalisme allemand (alternatives et progrès)- J. Vrin, 2000.
Bruno Péquignot-Utopies et science sociales - L'Harmattan 1998.
Christine Marsan - En quoi le mal nous rend plus humain (réflexion sur l'humanisme) - L'Harmattan, 2001.
Christophe Bouton - Temps et esprit dans la philosophie de Hegel - Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2000.
Claude Bruaire - Pour la métaphysique - Librairie Arthème Fayard, 1980.
Conche Marcel - Quelle philosophie pour demain? - PUF, 1ère édition, avril 2003.
Cottier M.M Georges - L'athéisme de jeune Marx, ses origines hégélienne - J. Vrin (Paris), 1959.
Edmond Husserl - Méditations cartésiennes - traduit de l'allemand par: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. (Paris) J. Vrin. Nouvelle édition 1992.
Emile Bréhier - Histoire de la philosophie Tome 5, 18ème siècle - Cérès édition (Tunis), Février 1995.
Ernest Bloch - Le principe Espérance, Tome 1- Traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart, Editions Gallimard, 1976.
Ernest Cassirer-Essai sur l'homme - traduit de l'anglais par: Norbert Massa, les éditions minuit (Paris) 1975.
Emmanuel Levinas - Entre nous, essai sur le penser -a- l'autre - éditions Grasset et Fasquelle (Paris), 1991.
Ferdinand Gonseth - La métaphysique et l'ouverture a l'expérience (seconds entretiens de Rome) publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth, PUF. 1960.
François Dragonnet et Charles Coutel - Lumières de l'Europe: Voltaire, Condorcet, Diderot.- Eclipses (Paris), 1997.
François Hartog - Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre - Folio histoire, Gallimard, 2001.
G. Plekhanov - Essai sur l'histoire du matérialisme, D'Holbach, Helvétius, Marx-Edition sociales (Paris) 2ème trimestre 1957.
G. Van Der Leeuw - La religion dans son essence et ses manifestations- traduit par Jaques Marty. Edition Payot. 1970.
Gaston Bachelard - Le rationalisme appliqué - Quadrige/PUF, 3ème édition (Quadrige) février 1998.
Gaston Bachelard - Matérialisme rationnel- Quadrige/PUF, 1ère édition (Quadrige) Août 1990.
Gaston Grua - La justice humaine selon Leibniz - PUF, 1ère édition, 3ème trimestre, 1956.
Gérard Roulet - Kant: histoire et citoyenneté- PUF, 1er édition, septembre 1996.
Guy Hermet-Histoire des nations et du nationalisme en Europe- Editions du Seuil, janvier 1996.

Henri Avron- La philosophie du travail - PUF, 5ème édition, 4ème trimestre 1960.
Henri Bergson-Les deux sources de la morale et de la religion- PUF, 164ème édition. 3ème trimestre 1967.
Herbert Marcuse - La fin de l'utopie - imprimé en Hollande/ Pays Bas, Delachaux Nestlé, combats, Seuil, 1967.
Jacques Le Goff - L'Europe est-elle née au moyen âgé- Edition du Seuil, Octobre 2003.
Jean -Marie Lardic - Les figures de l'idéalisme - Eclipses (Paris) 1998.
Jean- Pascal Alcantara- Sur le second labyrinthe de Leibniz, Mécanisme et continuité au 17ème siècle- L'Harmattan, 2003.
Jean-Jacques Rousseau - Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes- introduction, commentaires et notes explicatives par J.L. lecercle. éditions sociales, Paris.
Jean-Jacques Rousseau - Du contrat social- S.N.E.D, (Alger). 1980.
Jean-Luc Tayse- Eros et fécondité chez le jeune Levinas- L'Harmattan, 1998.
John Rawls - Justice et démocratie - introduction, présentation et glossaire de Catherine Audard. Traduit de l'anglais par : C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchouanowsky. Editions du Seuil, octobre, 1993.
Joseph Rovan - Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours- éditions du Seuil, octobre, 1998.
Jocelyn Benoît - Qu'est-ce qu'un livre? Textes de Kant et de Fichte- Traduit et présentés par Jocelyn Benoît, Préface de Dominique Lecourt. Quadrige, PUF, 1ère édition mars 1995.
K. Marx - Misère de la philosophie - éditions sociales, Paris.
Karl Popper - La société ouverte et ses ennemis (L'ascendant de Platon) Tome1- Traduit de l'anglait par : Jaqueline Bernard et Philippe Monod. édition du Seuil, Paris, 1979.
Karl Popper - La société ouverte et ses ennemis (tome2 Hegel et Marx) - Traduit de l'anglais par: Jacqueline Bernard et Philippe Monod. Editions du Seuil, 1979.
Karl Puech Charles - En quête de Gnose, la gnose et le temps - édition Gallimard. 1978.
Lefebvre Jean-Pierre et Pierre Macherey - Hegel et la société- PUF, 1984.
Marcel Simon, André Benoît- Le judaïsme et le christianisme antique (d'Antiochus Epiphane à Constantin) PUF 4ème édition, février 1994.
Marie Jeanne - Le droit, la morale et la politique - Textes choisis, K PUF, 1977.
Martin Heidegger - Concepts fondamentaux de la philosophie antique - Traduit de l'allemand par: Alain Boutot, éditions Gallimard. 2003 pour la traduction française.
Massimo Guideti - La formation des peuples d'Europe, 5ème, 10ème siècle- Traduit de l'italien par Ahmed Somaü, 1ère édition en langue française, octobre 2000.
Maurice Bruzière et Gaston Mauger- Langue et civilisation françaises Tome 4 (la France et ses écrivains) - Hachette, Paris 1957.
Michel Rouche- Les racines de l'Europe, les sociétés du haut moyen age (568-888)- Fayard, 2003.
Pierre Costabel-Leibniz et la dynamique en 1692, textes et commentaires- J. Vrin, 1981.
Platon - Apologie de Socrate. Criton. Phédon - Traduit du Grec par: Léon Robin et M. -J Moreau. Préface de François Châtelet. Gallimard 1950, 1968 pour la préface.

Plotin -Ennéades Tome 6, 1er partie- Texte établi et traduit par Emil Bréhier, professeur à la faculté des lettres de l'université de paris. 3ème tirage, société d'édition (les belles lettres) 1963.

Renaud Sainsaulieu - L'identité au travail - Presse de la fondation nationale des sciences politiques. 3ème édition, Juin 1993.

René Descartes - Principes - traduction Française, 9-2. Par: Charles Adam et Paul Tannery. (Paris) librairie philosophique J. Vrin, 1964.

René Lefebvre - Le droit, la justice, la force - Ellipses, 1995.

Renée Bouveresse - La métaphysique- éclipses, 1999.

Richard Bodés- La Justice et la cité - PUF, 1ère édition, décembre 1996.

Roger Chartier et Pietro Corsi - Sciences et langues en Europe- Ecole des hautes études en sciences sociales, 1996.

Roger Lacombe -E - L'apologétique de Pascal, étude critique- PUF; 1er édition 1er trimestre 1958.

Sextus Empiricus - Contre les professeurs - introduction, glossaire et index par: Pierre Pellegrin. Traduction par: C. Dalimier, et J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin. Editions du seuil, Octobre 2002.

Vladimir Jankélévitch - Henri Bergson- PUF, 1959.

الدكتور حيرش بغداد محمد

باحث دائم في المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية -الجزائر.

هذا الكتاب

هل من الممكن اليوم ولوج الفلسفة المثالية الألمانية من أجل التّعرف على ماهيتها وهويتها؟ ومنذ البداية سيعترضنا السؤال التالي: أليست كل الفلسفات مثالية في غايتها باعتبارها بحثا عن الحقيقة؟ ولما يتم "وصم" الفلسفة الألمانية متعددة المذاهب والتيارات الفكرية بهذا المفهوم الثقيل، أي مفهوم المثالية ومتى حصل ذلك؟ أليست هذه الفلسفة برغماتية ومادية وعقلية وحسية...كغيرها من الفلسفات؟ افترضنا في هذا المؤلف أن هذا التصنيف غير بريء، حيث كان ولا يزال غرضه إبعاد الباحثين عن الفلسفة الألمانية وجعلهم يتمسكون ويهتمون بفلسفات أخرى ضنا منهمأنها أكثر واقعية. لقد لاحظنا في هذا العمل المتواضع كيف بدأ التنافس الفكري بين الألمان والفرنسيين، وبينّا كيف أسهم الألمان في الإصلاحات الدينية التي كان لها دور كبير في تعميق فهم الإنسانبالدين. وكيف أنهم لم يستجيبوا لفكرة الثورة في المجال السياسي والاجتماعي... وبينّا من خلال ثلاثة نماذج منتقاة (ليبنتز-كانط-هيجل) أن مقاربة العقل والواقع وإشكالية العلاقة بين الطبيعة والإنسان والله من داخل الأنساق الفلسفة الألمانية تكشف عن تعقيدات كبيرة.وأن كل فلسفة كانت تساير وبجهد كبير هذه التعقيدات من داخل متاهات تمكن رغم ذلك القارئ من الامساك بخيط مرشد (خيط آريان) إلى حلول تتوافق مع سياقات علمية واجتماعية وتاريخية. استعملنا في عملنا القراءات والترجمات الفرنسية التي كانت نفسها سببا في "الوصم" من أجل تقديم رؤية مغايرة عن إسهام الفكر الألماني في إنارة عقولنا.

ISBN 978-9931-369-73-8



ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341359788+

خلوي: 213661207603+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com